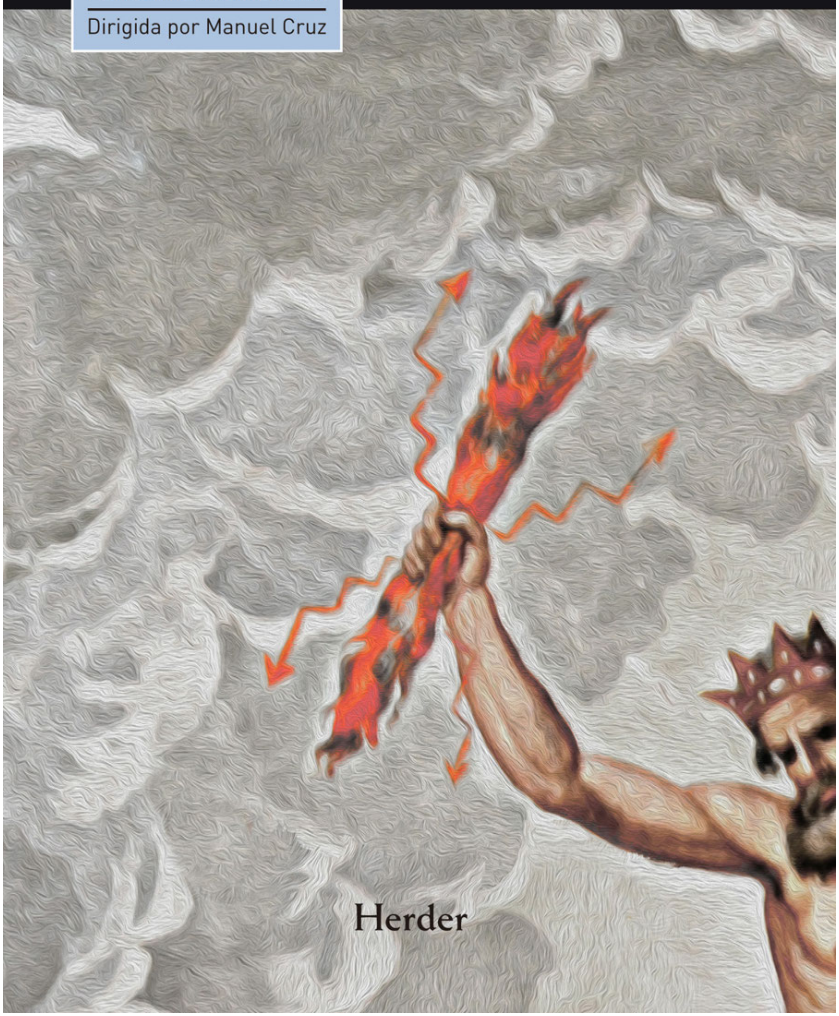
Byung-Chul Han

Sobre el poder

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz

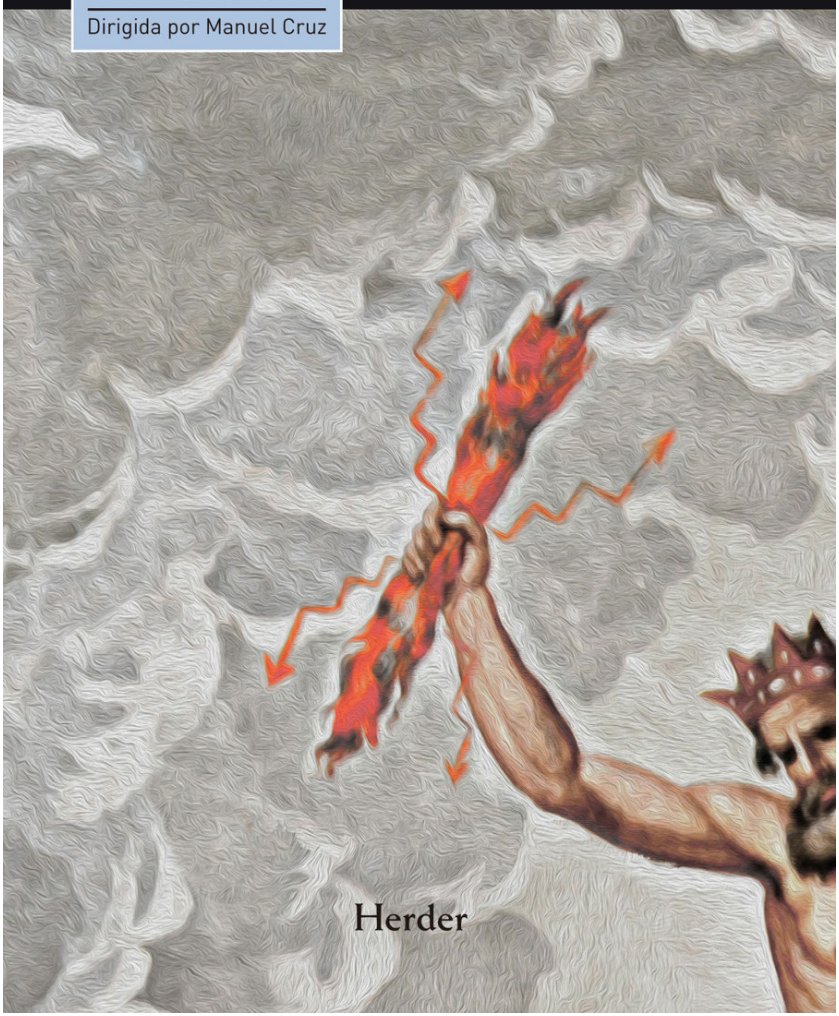


Herder

Byung-Chul Han

Sobre el poder

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Byung-Chul Han

Sobre el poder

Traducción de

Alberto Ciria

Herder

Título original: Was ist Macht?

Diseño de la cubierta: PURPLEPRINT Creative

Traducción: Alberto Ciria

Edición digital: José Toribio Barba

© 2005, Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

© 2016, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3856-1

1.ª edición digital, 2016

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

PRÓLOGO

LÓGICA DEL PODER

SEMÁNTICA DEL PODER

METAFÍSICA DEL PODER

POLÍTICA DEL PODER

ÉTICA DEL PODER

BIBLIOGRAFÍA

Prólogo

En relación con el concepto de «poder», sigue reinando el caos teórico. Frente a todo lo que el fenómeno tiene de obvio tenemos todo lo que el concepto tiene de oscuro. Para unos, poder significa opresión; para otros, es un elemento constructivo de la comunicación. Las respectivas nociones jurídica, política y sociológica de poder se contraponen irreconciliables. El poder se asocia tanto con la libertad como con la coerción. Para unos, se basa en la acción común; para otros, guarda relación con la lucha. Unos lo separan radicalmente de la violencia mientras que, según otros, esta no es sino una forma intensificada de poder. Ora se asocia con el derecho, ora con la arbitrariedad.

En vista de esta confusión teórica, hay que hallar un concepto dinámico de poder capaz de unificar en sí mismo las nociones divergentes respecto a él. Lo que hay que formular es, por lo tanto, una forma fundamental de poder que, mediante la reubicación de elementos estructurales internos, genere diversas formas de manifestarse. Este libro se orienta siguiendo esta norma teórica. Con ello, hay que quitarle al poder al menos esa fuerza que se basa en el hecho de que en realidad no se sabe exactamente en qué consiste.[1]

Lógica del poder

Por «poder» suele entenderse la siguiente relación causal: el poder del yo es la causa que ocasiona en el otro una determinada conducta contra su voluntad. El poder capacita al yo para imponer sus decisiones sin necesidad de tener en consideración al otro. El poder del yo restringe la libertad del otro. El otro sufre la voluntad del yo como algo que le resulta ajeno. Esta noción habitual de poder no hace justicia a su complejidad.

El acontecimiento del poder no se agota en el intento de vencer la resistencia o de forzar a una obediencia. El poder no tiene por qué asumir la forma de una coerción. Lo que atestigua el hecho de que se forje una voluntad adversa que se enfrente al soberano es justo la debilidad de su poder. Cuanto más poderoso sea el poder, con más sigilo opera. Cuando tiene que hacer expresamente hincapié en sí mismo, ya está debilitado.[2] El poder tampoco consiste en la «neutralización de la voluntad».[3] La neutralización de la voluntad consiste en que, en vista de que en el lado del súbdito existe un declive de poder, ni siquiera se llega al forjamiento de una voluntad propia, pues el súbdito tiene que amoldarse de todas formas a la voluntad del soberano. El soberano lo dirige cuando debe elegir las posibilidades de su acción. Pero también hay formas de poder que van más allá de esta «neutralización de la voluntad».

Es un signo de poder superior cuando el súbdito quiere expresamente, por sí mismo, lo que quiere el soberano, cuando el súbdito obedece a la voluntad del soberano como si fuera la suya propia, o incluso la anticipa. Al fin y al cabo, eso que el súbdito haría de todos modos, puede sublimarlo convirtiéndolo en contenido de la voluntad del soberano, realizándolo con un «sí» enfático a este. Así es como, en el medio del poder, el mismo contenido de la acción obtiene una forma distinta gracias a que el súbdito afirma el hacer del soberano o lo asimila como si fuera su hacer propio. Es decir, el poder es un fenómeno de la forma. Lo decisivo es cómo se motiva una acción. La frase que expresa la presencia en el espacio de un poder superior no es «de todos modos

tengo que hacerlo», sino «quiero». La respuesta a un poder superior no es la negativa interior, sino la afirmación enfática.[4] La causalidad no es capaz de describir adecuadamente esa respuesta, pues el poder no funciona aquí como un empujón mecánico que se limita a desviar un cuerpo de la dirección original de su recorrido, sino más bien como un campo dentro del cual tal cuerpo se mueve con libertad.

El modelo de la coerción no hace justicia a la complejidad del poder. El poder como coerción consiste en imponer decisiones propias contra la voluntad del otro. Muestra un grado muy reducido de intermediación. El yo y el otro se comportan de forma antagónica. El yo no es recibido en el alma del otro. Por el contrario, más intermediación contiene aquel otro poder que no opera contra el proyecto de acción del otro, sino desde él.

Un poder superior es aquel que configura el futuro del otro, y no aquel que lo bloquea. En lugar de proceder contra una determinada acción de otro, el poder influye o trabaja sobre el entorno de la acción o sobre los preliminares de la acción del otro, de modo que el otro se decide voluntariamente, también sin sanciones negativas, a favor de lo que se corresponde con la voluntad del yo. Sin hacer ningún ejercicio de poder, el soberano toma sitio en el alma del otro.

El modelo de la causalidad no es capaz de describir relaciones complejas. La vida orgánica se sustrae a la relación de causalidad. En oposición a la cosa inanimada y pasiva, el organismo no permite sin más que la causa exterior llegue a repercutir en él sin su intervención. Más bien reacciona con autonomía a la causa. Es justamente esta capacidad de respuesta autónoma a la motivación externa lo que caracteriza a lo orgánico. Por el contrario, una cosa inanimada no responde.

La peculiaridad de lo viviente consiste en interrumpir la causa exterior, transformándola y haciendo comenzar en sí algo nuevo. Por ejemplo, aunque lo viviente necesita alimento, el alimento no es la causa de su vida. Suponiendo que aquí todavía se pueda hablar en general de causa, entonces es lo viviente mismo lo que tiene el poder de convertir lo que para él es externo en causa de determinados procesos orgánicos. Es decir, estos procesos orgánicos

no son una mera repetición de la causa externa en lo interior. Más bien son aportaciones propias, decisiones propias de lo viviente. Lo viviente reacciona con autonomía a lo externo. La causa externa no es más que una de las muchas motivaciones posibles que lo viviente mismo determina para que sea causa.

Lo viviente nunca padece la causa externa de forma pasiva. Sin aportación ni decisión por parte de lo interior, la causa externa nunca llega a repercutir. No hay ninguna prolongación inmediata de lo exterior en el interior, como sucede en el caso de la transmisión de energía cinética de un cuerpo a otro. La categoría de causalidad resulta menos apropiada para describir la vida espiritual. La complejidad de la vida espiritual provoca la complejidad del acontecimiento del poder, que no se puede traducir a una relación lineal de causa y efecto. Es esa complejidad lo que distingue el poder de la violencia física, con la que se podría conseguir la causalidad simple de fuerza o fortaleza y efecto. Es en esta reducción de la complejidad en lo que vendría a consistir la ventaja de la violencia física.

El complejo acontecimiento del poder tampoco se puede describir adecuadamente con una simple aritmética. Un poder opuesto que sea apenas exiguo puede ocasionar daños sensibles a una supremacía. Con ello, también un enemigo débil obtiene gran importancia y, por lo tanto, mucho poder. Asimismo, ciertas constelaciones políticas pueden otorgar mucho poder a un partido o a una nación débil. E interdependencias complejas se encargan de que el poder sea recíproco. Por ejemplo, si el yo requiere la colaboración de otro, entonces surge una dependencia del yo respecto del otro. El yo ya no puede formular ni imponer sus exigencias sin tener en consideración al otro, pues el otro dispone de la posibilidad de reaccionar a la coerción del yo, por ejemplo, renunciando a su colaboración, lo cual pondría al yo en una situación difícil. Así es como la dependencia del yo respecto del otro puede percibirla y aplicarla, este último, como una fuente de poder. Incluso los muy débiles pueden conmutar su impotencia en poder si hacen un uso diestro de las normas culturales.

Además, hay que tener en cuenta la múltiple dialéctica del poder. El modelo de poder jerárquico, según el cual el poder se irradia

simplemente desde arriba hacia abajo, no es dialéctico. Cuanto más poder tenga un soberano, tanto más requerirá, por ejemplo, del consejo y de la colaboración de los subordinados. Podrá mandar mucho, pero, a causa de la creciente complejidad, el poder fáctico se transmitirá a sus consejeros, que le dirán qué es lo que debe mandar. Las múltiples dependencias del soberano pasan a ser fuentes de poder para los subordinados, que conducen a una dispersión estructural del poder.

Persiste con fuerza la opinión de que el poder excluye la libertad. Pero no es esto lo que sucede. El poder del yo logra su nivel máximo precisamente en la constelación en la que el otro se amolda voluntariamente a su voluntad. El yo no agobia al otro. Un poder libre no es ningún oxímoron. El poder libre significa que el otro obedece libremente al yo. Quien quiera obtener un poder absoluto no tendrá que hacer uso de la violencia, sino de la libertad del otro. Ese poder absoluto se habrá alcanzado en el momento en que la libertad y el sometimiento coincidan del todo.

Pero el poder que opera a través de órdenes y el poder que se basa en la libertad y la obviedad no son dos modelos opuestos. Solo son distintos en su manifestación. Si se los eleva a un nivel abstracto, revelan la estructura que les resulta común. El poder capacita al yo para recobrarse a sí mismo en el otro. Genera una continuidad del sí mismo. El yo realiza en el otro sus propias decisiones. Con ello el yo se continúa en el otro. El poder proporciona al otro espacios que son los suyos, y en los que, pese a la presencia del otro, es capaz de recobrarse a sí mismo. Capacita al soberano a regresar a sí mismo en el otro. Esta continuidad se puede alcanzar tanto con la coerción como con el uso de la libertad. En el caso de la obediencia que se cumple en libertad, la continuidad del yo es muy estable: está intermediado con el otro. Por el contrario, una continuidad del sí mismo mantenida mediante la coerción es frágil a causa de la deficiente intermediación. Pero en ambos casos el poder le ayuda al yo a continuarse en el otro, a recobrarse a sí mismo en el otro. Si la intermediación se reduce a cero, entonces el poder se trueca en violencia. La pura violencia desplaza al otro a una pasividad y a una falta de libertad extremas. No se produce ninguna continuidad interior entre el yo y el otro. El poder en sentido propio no es posible frente a una cosa pasiva. La violencia y la libertad son los

dos extremos de una escala del poder. Una creciente intensidad de la intermediación genera más libertad, o más sentimiento de libertad. Así pues, es la estructura interna de la intermediación lo que determina la forma de manifestación del poder.

El poder es un fenómeno de la continuidad. Le proporciona al soberano un amplio espacio para sí mismo. Esta lógica del poder explica por qué la pérdida total de poder se experimenta como una pérdida absoluta de espacio. El cuerpo del soberano, que en cierta manera llenaba el mundo entero, queda reducido a un miserable trozo de carne. El rey no tiene únicamente un cuerpo natural que es mortal, sino también un cuerpo político y teológico que, en cierta manera, es coextenso con su reino. En el caso de la pérdida del poder, se ve rechazado y devuelto a este pequeño cuerpo mortal.[5] La pérdida de poder se vivencia como una especie de muerte.

Es una creencia errónea suponer que el poder opera únicamente inhibiendo o destruyendo. Como medio de comunicación, el poder se encarga de que la comunicación fluya sin interrupción en una dirección determinada. Al súbdito se lo lleva (aunque no necesariamente de forma forzosa) a aceptar la decisión del soberano, es decir, esa elección de una acción que hace el soberano. El poder es la oportunidad «de incrementar la probabilidad de que se produzcan unos contextos de selección que por sí mismos serían improbables».[6] El poder maneja o guía la comunicación en una dirección determinada, suprimiendo la posible discrepancia que hay entre el soberano y el súbdito a la hora de seleccionar la acción. El poder lleva a cabo la

transferencia de selecciones de acciones desde un punto de decisión hasta otros [para] restringir la indefinida complejidad de las posibilidades de acción humanas.[7]

La conducción comunicativa del poder no tiene por qué producirse con represión. El poder no se basa en la opresión. Siendo un medio de comunicación, opera más bien de forma constructiva. Luhmann define el poder como un «catalizador». Los catalizadores aceleran el

arranque de acontecimientos o influyen sobre el curso de determinados procesos sin que por eso ellos mismos resulten alterados. Con ello engendran una «ganancia de tiempo». También en este sentido el poder opera productivamente.

Luhmann restringe el poder a aquella constelación comunicativa en la que, por así decirlo, flota en el aire una posible negativa por parte del súbdito. El poder como medio de comunicación se vuelve necesario cuando se ve que es improbable que la acción que se ha seleccionado será aceptada por el súbdito, es decir, cuando la comunicación se atasca.[8] El poder debe transformar el «no», que siempre es posible, en un «sí». A diferencia de aquella concepción negativa del poder en la que este siempre dice «no», la función del poder como medio de comunicación consiste en incrementar la probabilidad del «sí». El «sí» del súbdito no tiene por qué ser jovial, pero tampoco tiene por qué ser necesariamente un efecto de la coerción. La positividad o productividad del poder como «oportunidad» se extiende a la amplia zona intermedia entre el júbilo y la coerción. La impresión de que el poder es destructivo o inhibidor surge de que solo en esa constelación de la coerción, donde la intermediación es escasa, la atención se dirige expresamente a un poder que resulta agobiante. Por el contrario, ahí donde el poder no se presenta como coerción, apenas o muy poco se percibe como tal. El poder se disuelve en el consentimiento. Es decir, el juicio negativo sobre el poder surge de una percepción selectiva.

Max Weber define así el poder:

Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad».[9]

Luego comenta que el concepto de «poder» es sociológicamente «amorfo». Por el contrario, el concepto sociológico de «dominio» —el cual garantiza «que un mandato encuentre docilidad»— es «más preciso». Esta apreciación no deja de ser problemática. Por

supuesto, desde el punto de vista sociológico, el poder no es «amorfo». Esta impresión surge solo de una forma de percepción restringida. Un mundo diversificado produce unas bases de poder indirectas, que operan tácitamente y que resultan poco patentes. En función de esta complejidad y de este carácter indirecto se explica la impresión de que el poder resulta «amorfo». A diferencia del dominio que ejerce el mandato, el poder no se manifiesta abiertamente. Al fin y al cabo, el poder del poder consiste, justamente, en que también puede mover decisiones y acciones sin un «mandato» expreso.

El poder no se opone a la libertad. Es la libertad la que distingue el poder de la violencia o de la coerción. También Luhmann acopla el poder con esa «relación social» «en la que ambas partes podrían actuar de forma distinta».[10] Por consiguiente, en el caso de acciones realizadas bajo coerción no se configura ningún poder. Incluso la obediencia presupone una libertad, pues sigue siendo una elección. Por el contrario, la violencia física destruye incluso la posibilidad de obedecer: se la sufre pasivamente. Hay más actividad y libertad en la obediencia que en el sufrimiento pasivo de la violencia. La obediencia siempre surge en el trasfondo activo de una alternativa. Incluso el soberano tiene que ser libre: si a causa de una situación se viera forzado a tomar una determinada decisión, entonces el poder no lo tendría él, sino —suponiendo que alguien lo tenga— la situación coercitiva. Él quedaría expuesto pasivamente ante ella. El soberano tiene que ser libre para poder escoger e imponer un determinado comportamiento. Al menos tiene que actuar dentro de la ficción de que su decisión es de hecho su elección, es decir, dentro de la ficción de que es libre.

En toda comunicación queda abierto si el otro acepta o rechaza la decisión del yo. Pero el poder del yo incrementa la probabilidad de que el otro obedezca las decisiones del yo. Luhmann concibe el poder como un medio de comunicación que incrementa la probabilidad de que el otro acepte la decisión del yo. Aunque este modelo de poder lo asocia con la idea de libertad, aquí la relación de poder siempre queda sujeta a que se evite una situación valorada negativamente. Un ejemplo de Luhmann aclara esta situación:

A amenaza a B con una lucha física que ambos valoran negativamente. El poder de A se basa en que él valora la lucha menos negativamente que B, y en que para ambos existe una segunda combinación de alternativas que se valora menos negativamente y que ambos pueden escoger. En circunstancias así, la mayor oportunidad a la hora de decidir lo que va a suceder recae en aquel cuya constelación de alternativas tiene la mayor elasticidad, de modo que él todavía puede aceptar situaciones que al otro le resultan ya demasiado desagradables.[11]

Así pues, Luhmann vincula el poder con una sanción negativa (por ejemplo con el despido o con la amenaza de otras desventajas). Para ejercer el poder, el yo tiene que disponer de la posibilidad de presionar al otro amenazándolo con una sanción negativa. La sanción negativa es una posibilidad de acción que ambos quieren evitar, tanto el yo como el otro, solo que el otro de un modo más imperioso que el yo. En el caso de que, por ejemplo, el despido del otro afecte de manera más sensible al yo que al otro, el yo no podría aplicarlo como método para imponer su poder. En este caso inverso, la posibilidad de despedirse pasa a ser una fuente de poder para el otro. En palabras de Luhmann, esto significa:

La sanción negativa no es más que una posibilidad reservada, una alternativa que —en ese caso normal sobre el que se basa el poder — ambas partes prefieren evitar antes que activar. El poder resulta entonces de que el soberano estaría más dispuesto que el súbdito a acarrear con las consecuencias de la sanción negativa. La posibilidad de promulgar sanciones negativas brinda poder precisamente porque no se hace uso de ella y mientras no se haga uso de ella. Por eso, el poder acaba cuando se lo puede provocar. El ejercicio de violencia física no es una aplicación de poder, sino una expresión de su fracaso.[12]

La teoría del poder de Luhmann resulta problemática en muchos puntos. En primer lugar, para que haya poder no es forzosamente

necesario que ambas partes quieran evitar que se lleve a cabo la sanción negativa. Por ejemplo, si el soberano dispone de la posibilidad de reemplazar sin más al súbdito por otro, entonces, a diferencia del súbdito, no tiene por qué temer que la sanción se lleve a cabo, es decir, no tiene por qué temer el despido efectivo. Esto es, para que se cree una relación de poder no tiene por qué darse aquella alternativa cuya realización desean evitar ambas partes. Basta con que quiera evitarla una de ellas. Esta asimetría no reduce necesariamente el poder del soberano. Es posible que incluso lo provea de más poder. Para el soberano, más poder significa aquí mayor libertad: es libre porque el otro no representa ningún límite para su acción.

Viéndolo bien, la relación de poder ni siquiera presupone la alternativa que se quiere evitar unilateralmente, es decir, esa alternativa que solo el súbdito pretende evitar. Si el otro acepta la decisión del yo, entonces este consentimiento no tiene por qué producirse por miedo a una sanción negativa. El «sí» por parte del otro puede afirmar la decisión del yo en cuanto tal, y puede hacerlo sin mirar de reojo la alternativa que se desea evitar. Es precisamente en este «sí» enfático del otro al yo donde culmina el poder del yo: este «sí» enfático que no contiene ningún asomo del «¡qué remedio!». Para Luhmann, por el contrario, el ejercicio del poder siempre se basa en un «¡qué remedio!». Lo que el soberano poderoso suscita no es mero consentimiento, sino entusiasmo y enardecimiento.

Según Luhmann, el poder se incrementa proporcionalmente en función de la creciente densidad de las alternativas para actuar:

El poder del soberano es mayor si, para imponer su dominio, puede escoger entre decisiones más numerosas y más heterogéneas, y a su vez es mayor si puede hacerlo frente a una parte que, a su vez, posee alternativas más numerosas y más heterogéneas. El poder se incrementa con las libertades de ambas partes: por ejemplo, crece en una sociedad en la medida en que ella genera alternativas.[13]

Es ciertamente un signo de libertad y de poder que, para comunicar su dominio, el yo posea una pluralidad de posibilidades de acción. Y también da fe del poder del yo que el otro, a pesar de otras posibilidades atractivas para actuar de las que todavía dispone, siga la selección que ha hecho el yo. Pero la libertad que tiene el otro con base en sus amplios márgenes de acción no incrementa necesariamente el poder del yo. Incluso puede desestabilizarlo. La sensación de libertad por parte del súbdito no depende del número de alternativas de las que dispone. Lo decisivo es, más bien, la estructura o la intensidad del «sí» con el que el otro responde al yo. El énfasis del «sí», que genera una sensación de libertad, es independiente de la cantidad de posibilidades para actuar.

Luhmann parte del supuesto de que

el poder del superior sobre sus subordinados y el poder de los subordinados sobre sus superiores se pueden incrementar simultáneamente intensificando la relación.[14]

Con ello se está refiriendo a un planteamiento de la gestión empresarial que rompe con el modelo jerárquico de la influencia:

Los directores de los departamentos muy productivos tienen un sistema de gestión distinto y mejor que los directores de departamentos menos productivos. Este sistema mejor le asegura al jefe más influencia, ofreciéndoles a los subordinados más posibilidades para influir.[15]

Si los subordinados no aceptan por completo la decisión del superior, este sufre mucha merma en su influencia, pues la influencia sobre decisiones no coincide con la influencia sobre las ejecuciones reales por parte de los subordinados.

Es posible que el superior que decide autoritariamente solo tenga

una influencia pequeña sobre los procesos ejecutivos. Pero esto no significa que la posibilidad de la influencia por parte de los subordinados le asegure al superior más influencia o incluso más poder. El intento por parte del superior de imponer su decisión, amenazando con el despido o con otra sanción negativa, sin duda no incrementa su poder. Al fin y al cabo, un intento tal genera una relación de poder frágil a causa de una intermediación exigua. Obtendría más poder si los subordinados compartieran sus decisiones. Pero su poder no crece gracias a que los subordinados ejerzan mayor influencia sobre él. La intensificación de la influencia recíproca puede incrementar la eficiencia de la empresa, pero no el poder de los actores. Así es como la descentralización del poder puede conducir a una productividad mayor.

La relación no se intensifica simplemente mediante un robustecimiento de la influencia recíproca. Más bien, la intensificación de la relación se consigue mediante una confianza mutua o mediante un reconocimiento recíproco. Además, la confianza reduce la complejidad, lo cual influye positivamente sobre el proceso de decisión. Lo que incrementa la productividad es justamente la atmósfera comunicativa de confianza y reconocimiento que, sin embargo, no es idéntica a la atmósfera de poder. La intensificación de la relación no engrandece sin más la suma del poder. Así pues, no resulta convincente la tesis de Luhmann de que el poder del superior y el poder de los subordinados se pueden incrementar de forma simultánea mediante una relación intensa.

No se puede equiparar el poder con la influencia. La influencia puede ser neutra en términos de poder. Esa intencionalidad típica del poder que configura una continuidad del yo no es inherente a la influencia. Un subordinado que, por ejemplo, a causa de sus conocimientos especiales es capaz de ejercer mucha influencia sobre el proceso de decisión, no tiene por qué tener mucho poder. La posibilidad de influencia no desemboca por sí misma en una relación de poder: primero se la tiene que reconfigurar como tal.

Acerca de la violencia física, Luhmann escribe:

La configuración de poder guarda una relación de ambivalencia con la violencia física. Por así decirlo, emplea la violencia en tiempo condicional, es decir, bajo el supuesto de que la violencia llegará a aplicarse. La violencia es virtualizada, estabilizada como posibilidad negativa.[16]

Aunque el Estado de derecho dispone de la posibilidad de aplicar la violencia, activada en el caso de que se vulnere el orden jurídico, eso no significa que el Estado de derecho se base en la violencia o en otra sanción negativa. Mirar de soslayo a la posible promulgación de la sanción negativa o a la posible aplicación de violencia no es ninguna condición para que se establezca positivamente el poder. En primera instancia, no se elude el delito por miedo al castigo, sino por reconocimiento del orden jurídico, es decir, porque el derecho coincide con mi voluntad, con mi manera más propia de actuar, con mi libertad. Sin duda que tras la ley está la espada.[17] Pero la ley no se basa en la espada. Y poco poder tiene quien únicamente sea capaz de imponer su voluntad en virtud de una sanción negativa. Que una organización disponga de pocas formas de sanción no dice nada acerca de cuánto poder posee. Para la lógica del poder, cabe pensar una organización poderosa que, sin embargo, no conozca ni una única sanción negativa. La vinculación del poder con la sanción negativa priva a Luhmann de la sensibilidad para la posibilidad de un poder libre.

La creciente complejidad de una organización puede llevar a que esta se desacople por completo de las personas actuantes, autonomizándose como una magnitud anónima.[18] Al fin y al cabo, en Kafka se encuentran elocuentes imágenes de este proceso, el cual tiene como consecuencia la enajenación de la persona actuante. Los comentarios de Luhmann sobre la organización moderna resultan también kafkianos:

En función de la lógica de la organización se exigen y se imponen las cosas más extrañas: siendo un empleado, hay que horadar hora tras hora los mismos agujeros; siendo paciente en un hospital, aunque se esté enfermo, uno se tiene que despertar a las seis de la

mañana y tomarse la fiebre; siendo profesor, se tiene que escribir el protocolo de unas reuniones irrelevantes, que casi nunca tienen ninguna consecuencia. Con ayuda de este mecanismo de la organización se pueden transferir las elecciones de acción más sorprendentes: muchas más acciones y acciones más heterogéneas que las que se podrían motivar por medio de la violencia.[19]

El anquilosamiento de la estructura de la organización engendra coerciones. Pero Luhmann confunde estas coerciones con el poder cuando escribe:

Ningún tirano del pasado, ningún soberano de grandes imperios históricos que presuntamente reinara con poder absoluto, pudo configurar jamás con semejante alcance un poder digno de mención, en comparación con el número y la heterogeneidad de las decisiones que pueden ser determinadas por otros. Ni siquiera el terror es una alternativa equivalente para la organización.[20]

Resulta problemático que Luhmann conciba aquí como poder el aumento de la decisión que pueden determinar otros, mientras que en otro pasaje admita una influencia recíproca positiva entre poder y libertad. Después de todo, dice:

El poder se incrementa con las libertades por ambas partes: por ejemplo, crece en una sociedad en la medida en que ella genera alternativas.

Luhmann pone el poder en dependencia de la decisión y de la trasferencia de la selección. Cuanto más compleja se vuelve una organización, tanto más poder, es decir, tanto más rendimiento selectivo tiene que engendrar. Esta tesis es problemática, porque no es solo el poder el que opera la selección. El crecimiento del poder

no es proporcional a la cantidad de decisiones.

En vista de la estructura de la comunicación en la organización moderna, Luhmann llega a la siguiente conclusión: «A pesar de todo, mucho apunta a que en la carrera de la evolución social el mecanismo del poder es uno de los perdedores».[21] Según Luhmann, el poder tiene una complejidad que resulta demasiado pequeña para una sociedad moderna, porque «arranca en un nivel demasiado concreto».[22] No se puede hacer pasar a presión a la organización moderna «por el ojo de la cerradura de unas determinaciones para la acción que se puedan anticipar recíprocamente». El diagnóstico de Luhmann, según el cual el poder será uno de los perdedores de la evolución social, se basa en un planteamiento de la teoría del poder que lo restringe a una selección de acciones que procede transmitiéndose de una persona a otra persona. El poder es el «poder de personas sobre personas».[23]

Luhmann sabe muy bien que el ejercicio de poder como «proceso de selección» es «dependiente de las estructuras del sistema». El sistema genera una determinada constelación de posibilidades de acción, entre las cuales tiene lugar una comunicación propia del poder. De este modo, el poder es una «selección dependiente de las estructuras». Las constelaciones de alternativas en las que se desarrolla el proceso de selección están condicionadas por el sistema. Los actores de la comunicación propia del poder están circunscritos a una situación generada por el sistema, la cual prefigura la respectiva relación interpersonal de poder. Esta prefiguración se puede producir también de manera preconsciente. Según Luhmann, la posibilidad de una prefiguración prerreflexiva queda asimismo oculta porque, según su teoría del poder, la comunicación propia del poder se produce del todo con la transparencia de una selección consciente de la acción. En su teoría del poder no puede entrar aquella forma de poder que se inscribe más acá de la selección consciente en una continuidad que comprenda al yo y al otro.

Como Luhmann enfoca el poder en cuanto a la relación lineal entre actores singulares de la comunicación, apenas se percibe aquel poder espacial que se presenta en forma de una continuidad, de una totalidad. El espacio puede influir sobre líneas de comunicación

incluso aunque estas líneas no lo perciban expresamente. A menudo tiene más poder lo ausente que lo presente.

El poder espacial puede presentarse como aquella gravitación que establece un orden global, congregando fuerzas difusas en una configuración general. Su modo de operar no se puede describir en términos de causalidad lineal. Aquí el poder no opera como una causa que ocasiona una determinada acción en el súbdito, sino que, más bien, abre un espacio en el cual una acción obtiene una única dirección, es decir, un sentido, por lo tanto, un espacio que antecede a la línea de la causalidad o de la cadena de acciones. Es un ámbito o «dominio» dentro del cual uno puede tener más poder, es decir, puede ser más dominante que el otro. El poder funda un lugar que es previo a las relaciones individuales de poder.

El poder configura diversas formas de continuidad. Ya hemos señalado que el poder capacita al yo para continuarse en el otro, para verse a sí mismo en el otro. El poder brinda al yo una ininterrumpida continuidad de sí mismo. El placer que proporciona el poder viene a basarse en este sentimiento de continuidad del yo.

Aquel espacio de poder tiene la estructura del sí mismo que se quiere. Una configuración supraindividual del poder, como es el Estado, aunque no se basa en la voluntad de un individuo singular, posee la constitución de un sí mismo que se afirma. La figura de un jefe de Estado refleja la estructura de su subjetividad. Todo espacio de poder es la continuidad de un sí mismo que persevera consigo mismo frente a otro. La continuidad y la subjetividad son elementos estructurales comunes a todas las formas de manifestación del poder.

La estructura de la intermediación en las configuraciones supraindividuales de poder también es distinta. De modo correspondiente, el conjunto se comporta con el individuo de manera distinta. Cuando falta la intermediación, el conjunto avasalla al individuo. El poder tiene que recurrir aquí a prohibiciones o a mandatos. En tal caso, el conjunto se continúa en el individuo solo por medio de la coerción. Por el contrario, con una intermediación intensa se produce una formación de continuidad sin coerción, pues el individuo experimenta el conjunto como si fuera su destinación propia. En su relación con el conjunto, al

individuo no se le impone nada. Así es como en el Estado de derecho, por ejemplo, el ciudadano particular no percibe el orden jurídico como si fuera una coerción externa, más bien representa para él su destinación propia. Ese orden jurídico es el único que lo convierte en ciudadano libre. Por el contrario, en un Estado totalitario, el individuo padece el conjunto como una destinación que le resulta ajena. Esta falta de intermediación genera mucha coerción. Una continuidad creada a base de coerción resulta frágil.

Si nos orientamos según la idea de la intermediación, las teorías del poder que de continuo se enfrentan entre sí se pueden subsumir en un modelo teórico. Básicamente, el poder como coerción y el poder como libertad no son distintos. Solo se diferencian en cuanto al grado de intermediación. Son manifestaciones distintas de un único poder. Todas las formas de poder buscan establecer una continuidad, y presuponen un sí mismo. Una intermediación pobre genera coerción. En una intermediación máxima, el poder y la libertad se identifican. Es en este caso cuando el poder es máximamente estable.

Incluso cuando un espacio de poder alcanza en su interior una intensa intermediación, puede comportarse hacia fuera, es decir, frente a otros espacios de poder, de manera antagónica. En el caso de una intermediación extremadamente pobre, el poder determina de nuevo su relación. Así, incluso un Estado democrático puede amenazar a otro Estado con un conflicto abierto o usar la violencia para imponer sus propios intereses. Sería necesaria una esfera de poder más abarcadora, una instancia superior de intermediación, si es que hay que unificar los espacios de poder que actúan enfrentándose o hay que mediar entre ellos para que constituyan una totalidad.

Por lo tanto, para evitar conflictos entre Estados nacionales es necesario —como corresponde a la lógica del poder— la formación de una configuración de poder supranacional, es decir, de un orden jurídico supranacional,[24] una globalización del poder y de los derechos que supere la individualización de los Estados nacionales. Hay que darle al poder un lugar que rebase el Estado nacional. Por eso, la ferocidad de la globalización deriva de que no es lo bastante global, de que no se ha mediado entre ella y el mundo, de que —a

causa de ello— engendra estructuras profundamente asimétricas y distribuciones injustas de oportunidades y recursos, de que no se circunscribe a una instancia de poder y de intermediación quedando comprendida bajo ella. Con efectos recíprocos entre los factores a favor y los factores en contra se configurará y se condensará una estructura de intermediación dialéctica. Es decir, la globalización tiene que recorrer un proceso dialéctico de configuración. Hegel diría que la globalización carece todavía de concepto. Concepto significa intermediación. En este contexto, también una estructura transnacional de las empresas financieras que operan a nivel mundial puede impulsar este proceso de intermediación.

Todas las formas de poder que se han tematizado hasta ahora tienen un carácter comunicativo. Incluso aquella violencia física que se usa para forzar a otro a que haga determinada acción sigue estando inscrita en un proceso de comunicación, por cuanto, aunque de manera violenta, realiza una decisión referida a una acción: esa violencia física se usa para obligar a otro a que haga u omita una acción determinada. Pero la violencia se vuelve pura cuando se la despoja de todo contexto comunicativo. Lo siniestro o lo abisal que tiene consiste en tal desnudez y en tal pureza. Por ejemplo, atormentar arbitrariamente o incluso matar a otro, sin que con ello se produzca ninguna intencionalidad comunicativa, remite a esta violencia pura y sin sentido, es más, pornográfica. Tal violencia no busca una comunicación. En último término, al autor de la violencia pura le resulta irrelevante lo que el otro haga. Y lo que importa tampoco es la obediencia. Al fin y al cabo, la obediencia sigue siendo un acto comunicativo. Lo que se intenta más bien es extinguir por completo el hacer del otro, su voluntad, es más, la libertad y la dignidad del otro. La violencia pura pretende un exterminio completo de la alteridad.[25]

También queda despojada por completo de comunicación aquella praxis arcaica de poder que Canetti evoca reiteradamente como si fuera la única forma de poder:

Por mana se entiende, en los mares del Sur, una especie de poder sobrenatural e impersonal, que puede pasar de un hombre a otro. Es un poder muy deseable y es posible enriquecerlo en individuos

aislados. Un guerrero valiente lo puede adquirir en gran medida. Pero no lo debe a su experiencia en el combate ni a su fuerza corporal, sino que se le transfiere a él el mana de su enemigo abatido. […] No se puede formular con mayor claridad el efecto de la victoria sobre el superviviente. Matando se ha hecho más fuerte, y el acrecentamiento en mana lo capacita para nuevas victorias. Es una especie de bendición que arranca al enemigo, pero solo puede recibirla cuando este ha muerto. La presencia física del enemigo, vivo y muerto, es indispensable. Tiene que haberlo combatido y tiene que haberlo matado; del propio acto de matar depende todo. Las partes manejables del cadáver, de las que el vencedor se asegura, que se incorpora, con las que carga, le recuerdan siempre el acrecentamiento de su poder.[26]

A esta lucha arcaica no tiene por qué antecederle un conflicto de intereses que, después de todo, le brindaría un carácter comunicativo. Lo único que importa es matar al otro y percibir al matado. El sentimiento de poder surge aquí en el acto, es decir, sin ninguna mediación comunicativa. No surge del reconocimiento de la fuerza del vencedor por parte de los otros. Como si fuera una fuerza mágica, el poder pasa del matado al vencedor.

La conciencia arcaica, es evidente, cosifica el poder convirtiéndolo en una substancia que se puede poseer. Pero el poder es una relación. Así, sin el otro, no hay poder para el yo. Matar al otro hace que la relación de poder se termine. No surge ningún poder entre hombres que arremeten a ciegas unos contra otros. Solo hay diferencias de fuerza física. El verdadero poder surge únicamente cuando uno se somete al adversario, ya sea por miedo a la posible muerte o anticipando su superioridad física. Lo que constituye el poder en sentido propio no es la lucha que lleva a la muerte de uno, sino la ausencia de esa lucha.

Es evidente que Canetti tiene un concepto muy restringido de poder. Equipara en amplia medida el poder con la coerción, con la opresión y con el sometimiento. Así pues, la relación de poder no va más allá de la relación entre el gato y el ratón:

El ratón, una vez atrapado, se halla sometido a la fuerza del gato: este lo atrapó, lo mantiene apresado y acabará matándolo. Pero en cuanto empieza a jugar con él, surge un elemento nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón da media vuelta y echa a correr, se sustrae a la fuerza del gato, pero no a su poder, pues este puede volver a atraparlo. Si deja que corra libremente, permite también que escape de su esfera de poder; pero en la medida en que está seguro de alcanzarlo, el ratón sigue estando dentro de ella. El espacio que el gato domina, los momentos de esperanza que concede al ratón, aunque bajo una atenta vigilancia, el hecho de no perder el interés por él y su destrucción, todo junto —espacio, momentos de esperanza, vigilancia e interés destructivo — podría ser considerado como la sustancia propiamente dicha del poder o, mejor, como el poder mismo.[27]

El poder es «más espacioso» que la violencia. Y la violencia se convierte en poder cuando «se deja más tiempo». Considerándolo así, el poder se basa en un más y un menos de espacio y tiempo. Pero en el caso del juego del gato y el ratón, el espacio solo tiene la angostura de una antesala de la muerte. Aunque la celda del condenado a muerte es más espaciosa que la boca del gato, ese espacio de poder que está repleto de miedo no es ningún espacio positivo para la acción. Para que pueda surgir realmente «algo nuevo», aquel «juego» tiene que ser algo más que un preludio de la matanza. Tiene que presuponer un verdadero margen de juego que permita posibilidades estratégicas.

El poder también presupone un margen de tiempo que es más que el «todavía no» del ataque mortal. Obsesionado por la muerte, Canetti parece olvidar que el poder no se limita a matar, sino que sobre todo deja vivir. En su fijación con la negatividad del poder, Canetti no se da cuenta de que el poder no excluye la acción ni la libertad, de que el poder es donador de tiempo y de espacio en un sentido totalmente distinto. El margen de espacio y tiempo del poder o de la libertad podrá ser en último término una quimera, pero el poder lo presupone, incluso en la forma de una apariencia.

Semántica del poder

En oposición a la violencia pura, el poder puede enlazarse con un sentido. Por medio de su potencial semántico, el poder se inscribe en un horizonte de comprensión. Pero ¿qué significa sentido? ¿Qué significa que algo tiene sentido? Si A, B y C están juntos solo por casualidad, entonces esta vecindad no tiene ningún sentido. El sentido solo surge cuando la contingencia o la mera contigüidad, es decir, la yuxtaposición casual, queda estructurada por una figura determinada. A, B y C solo participan de un sentido si están referidos mutuamente de alguna manera, es decir, si están inscritos en una configuración, en un contexto, en una continuidad referencial que los remite unos a otros. A, B y C se vuelven absurdos si la configuración que los cohesiona se desintegra por completo.

Una palabra también sufre una pérdida total de sentido cuando se la vacía de toda referencia. El lenguaje mismo es un entramado de referencias, al cual debe su significado una palabra o una frase. Incluso una herramienta obtiene su sentido únicamente a partir de su «para qué», del contexto de su finalidad o de su función. Es decir, el sentido es un fenómeno de la relación y del relacionar. Algo solo se vuelve significativo o conveniente si, llevándolo más allá de sí mismo, se pone en una red de relaciones, en una continuidad de sentido o en un horizonte de sentido, el cual antecede a la dedicación comprensiva a un objeto o a un acontecimiento, sin que pese a todo se repare en él en cuanto tal.

El horizonte de sentido que maneja la intencionalidad comprensiva de sentido, es decir, tematizante, no tiene por qué ser él mismo temático. Es decir, el poder tendrá que inscribirse en un horizonte de sentido, o incluso tendrá que crear un horizonte de sentido, para poder manejar con eficiencia el proceso de comprensión y de acción. Solo gana estabilidad si se muestra a la luz del sentido o de lo conveniente. En eso se diferencia de la violencia, que es pura porque queda despojada de todo sentido. Por el contrario, no hay un poder puro.

Ciertamente, Nietzsche fue el primero que formuló con insistencia la compleja conexión entre poder y generación de sentido. Ya en un nivel muy elemental, es más, incluso en un nivel somático, asocia el sentido con el poder. El sentido es poder. «Comunicarse es —dice Nietzsche—, originalmente, ampliar su poder al otro».[28] De este modo, el signo es «la impronta (a menudo dolorosa) de una voluntad sobre otra voluntad». El primer lenguaje sería el lenguaje corporal de la vulneración, que anuncia inmediatamente el «pretender apropiarse». También la aprensión conceptual se basa en esta maniobra y en este abordaje. El poderoso se da a entender por medio de vulneraciones y de «empujones» dolorosos. Así, las «vulneraciones del otro» son el «lenguaje de signos del más fuerte». Según esta semiótica del poder, en la que no obstante se produce solo una intermediación pobre, los signos serían originalmente heridas.

La recepción y la comprensión de este peculiar lenguaje de signos se producen como «sensación de sufrimiento y reconocimiento de un poder ajeno», el cual busca la «conquista del otro». La comprensión rápida obedece al propósito de «recibir los menos golpes posibles». Los comunicados son espinas. Su sentido es el dominio. La comprensión es obediencia. Nietzsche habría afirmado que la conjugación, la declinación, se basaría originalmente en el propósito de hacer que el otro decline su voluntad.

Nietzsche concibe la denominación o asignación de nombre como un derecho de pernada. Los gobernantes «sellan cada cosa y cada suceso con un sonido, tomándolo así en cierta manera en posesión».[29] El origen del lenguaje es la «expresión de poder de los gobernantes». Los lenguajes son las «reminiscencias de las antiquísimas tomas de posesión de las cosas». Es decir, Nietzsche escucha en toda palabra este «mandato»: ¡Así habrá de llamarse esto en adelante![30] La denominación o asignación de nombre es al mismo tiempo una asignación de sentido. El poder crea sentido. «¡Que así sea!» es la expresión de los «auténticos filósofos», que son «decretadores y legisladores».[31]

Toda palabra es un veredicto. Son los soberanos quienes determinan el sentido, el horizonte de sentido, es decir, el «hacia dónde y el para qué» de las cosas. Crean una continuidad de sentido, a partir

de la cual se interpretan las cosas. Para el soberano, esta continuidad de sentido sería al mismo tiempo una continuidad de sí mismo, en la que él se divisaría a sí mismo.

Según Nietzsche, el sentido no es un «esto es así» que no inste a nada, no es un «ser así» del mundo y de las cosas que no hubiera más que descubrir en una contemplación desinteresada. Si el sentido se basara en el «ser así» y no en la posesión o en el dominio, entonces el designador no sería un soberano, sino un vidente o un oyente. El monismo nietzscheano del poder despoja a las cosas de todo «ser así». La falta de voluntad de poder conduciría a un vacío de sentido. Es decir, el sentido no es un don que uno no tenga más que recibirlo. Tampoco es un acontecimiento que suceda al margen del poder. Es una especie de botín. El poder es lo único que permite que las cosas participen de un sentido. Desde este punto de vista, el poder es cualquier cosa menos una coerción muda y absurda. El poder es elocuente. Articula el mundo nombrando las cosas y determinando su «hacia dónde» y su «para qué».

El poder crea significatividad configurando un horizonte de sentido en función del cual se interpretan las cosas. Las cosas solo se vuelven significativas y obtienen un sentido en atención al poder. La referencia al poder es constitutiva de sentido. No existe, pues, un «sentido por sí mismo»:

¿Acaso el sentido no es necesariamente un sentido relativo y una perspectiva? Todo sentido es voluntad de poder (todos los sentidos relativos se disuelven en una voluntad de poder).[32]

También la verdad está asociada con el poder. Ella es un esbozo o un constructo que surge de la voluntad de poder. Esta voluntad de poder le ayuda «a una determinada forma de falacia a que triunfe y a que perdure».[33]

Todas las configuraciones de sentido son «apreciaciones desde una perspectiva», «gracias a las cuales nos conservamos en la vida, es decir, en la voluntad de poder, con vistas al crecimiento del

poder».[34] Todos los objetivos y las finalidades no son más que «expresiones y metamorfosis de una voluntad única», a saber, de la voluntad de poder.[35] El acontecimiento del sentido es un acontecimiento del poder. Eso significa que «una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo que es menos poderoso, imprimiéndole por sí mismo el sentido de ser una función». Así es como la historia de la «cosa» también es una historia del poder, una «concatenación continuada de signos de interpretaciones siempre nuevas».[36] «Algo que quiere crecer» «interpreta» «cualquier otra cosa que quiere crecer» en función de su valor que es relevante en relación con el incremento de poder propio, es decir, lo interpreta en relación con su sentido. De este modo, «interpretar» es una actividad que se basa en la intención de «enseñorearse de algo».[37]

Ciertamente, la teoría del poder de Nietzsche porta rasgos de una polemología. Pero es al mismo tiempo una poetología del poder, pues el poder es «poético».[38] El poder siempre engendra nuevas formas, nuevas perspectivas. El poder no busca un dominio despótico que estableciera una perspectiva absoluta. A la poetología del poder le es inherente una intencionalidad distinta. Según Nietzsche, el arquitecto está «siempre bajo la sugestión del poder». Quienes desde siempre han inspirado en mayor grado a los hombres más poderosos han sido los arquitectos.

La arquitectura es «un tipo de elocuencia del poder que se expresa con formas».[39] El poder crea formas, se manifiesta en formas. Es decir, el poder es cualquier cosa menos inhibidor o represor. Cuando el arquitecto configura el espacio, está engendrando una continuidad formal en la que él se recobra a sí mismo. Proyectando el espacio, se proyecta a sí mismo. Por así decirlo, el poder hace que él, que su sí mismo, se vuelva espacial y crezca espacialmente. El poder realiza en el mundo la extensión del cuerpo creador.

Desde luego que la extensión puede asumir rasgos violentos, pero por sí misma no representa una violencia. De modo correspondiente, el poder puede producir un efecto represivo. Pero el poder no se basa en ese efecto. Así pues, no es verdad que el poder —según la famosa sentencia de Jacob Burckhardt— «es en sí mismo maligno».[40] Demonizar el poder nos hace ciegos sobre todo para su efecto semántico, que según Nietzsche es lo único que

transforma la voz desnuda en un lenguaje, es decir, lo único que reviste de sentido. El problema del monismo nietzscheano del poder consiste más bien en que interpreta todo acontecer del sentido como un acontecer del poder.

En su analítica del poder, Foucault remite a la «tendencia a no reconocerlo sino en la forma negativa y descarnada de lo prohibido».[41] Precisamente esta tendencia universal reduce el enfoque cuando se analiza la teoría del poder de Foucault. Se afirma, por ejemplo, que la historia del poder es, para él, una «historia de la pérdida».[42]

Por el contrario, Foucault constata que:

En esencia, el poder es lo que reprime. El poder reprime la naturaleza, los instintos, una clase, a los individuos. Y aunque en el discurso contemporáneo se puede hallar esta definición cien veces reiterada del poder como una instancia represora, no es ella la que ha inventado el discurso contemporáneo: el primero que lo dijo fue Hegel, luego Freud, luego Reich. Sea como sea, en el vocabulario actual, la designación casi automática de poder es «órgano de represión».[43]

En realidad, la represión solo representa una forma del poder, a saber, una forma con una intermediación pobre o carente de intermediación. Pero el poder no se basa en la represión. Foucault se distancia cada vez más de esta concepción negativa del poder:

Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: «excluye», «reprime», «rechaza», «censura», «abstrae», «disimula», «oculta». De hecho, el poder produce; produce realidad.[44]

El poder está «destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y

ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas».[45] Sobre la conexión entre cuerpo y poder, Foucault escribe:

El motivo de que el poder gobierne, de que se lo acepte, reside simplemente en el hecho de que no solo nos pesa como una violencia que nos deniega cosas, sino que, en realidad, traspasa los cuerpos, produce cosas, causa placer, engendra saber, produce discursos. Hay que concebirlo como una red productiva que recubre todo el cuerpo social, y no tanto como una instancia negativa cuya función consista en oprimir.[46]

Rara vez se tienen en cuenta las indicaciones de Foucault sobre la productividad del poder.[47] El propio Foucault contribuyó a ello, al orientarse en sus análisis del poder de forma unilateral según las prácticas coercitivas o según el paradigma de la lucha. Para que el poder apareciera en su positividad y productividad, Foucault tendría que haberlo analizado en cuanto su potencial semántico. En Historia de la locura, como él mismo confiesa, solo disponía de una «concepción puramente negativa del poder».[48] Evidentemente, solo más tarde le llamaron la atención aquellos mecanismos de poder que operan productivamente, es más, que engendran cosas reales. Desconfía de una «naturaleza» o de un «ser» al que hayan deformado o enajenado posteriormente determinados mecanismos de coerción o de poder, y que solo se tratara de liberar o de reproducir en su pureza. Todos ellos son ya efectos del poder. En eso consiste el monismo foucaultiano del poder:

El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un «alma» lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política.[49]

Foucault libera el poder de la angostura de la prohibición o de la coerción. Pero su monismo del poder recorta lo social. El poder no es lo único que genera el sentido social.[50]

En relación con la sexualidad, Foucault cuestiona la tesis de la represión. La sexualidad no es una fuerza impulsora a la que el poder siempre tuviera que contraponer un «no». En lugar de crear un estado aséptico, multiplica gérmenes del placer. El poder no se limita a silenciar la sexualidad. Más bien desarrolla un «eretismo discursivo».[51] Vuelve elocuente al cuerpo. Preguntas insistentes suscitan nuevas sensaciones placenteras. Miradas controladoras las fijan y las intensifican. Es decir, el «dispositivo de la sexualidad» no se expresa como ley de la prohibición, sino como «mecanismo incitador y multiplicador».[52] El poder no conduce a menos placer, sino a más. Las relaciones de vigilancia se truecan en contactos inductivos que electrizan la superficie de la piel. El poder forma un cuerpo sexual que habla y significa incansablemente. La semántica del placer sexual está conectada de múltiples modos con la semántica del poder. El cuerpo nunca está desnudo. Más bien está transido de significados que, según Foucault, son efectos del poder.

La forma jurídica del poder que dicta prohibiciones no capta el «efecto doble» del poder:

El poder funciona como un mecanismo de llamado, como un señuelo: atrae, extrae esas rarezas sobre las que vela. El placer irradia sobre el poder que lo persigue; el poder ancla el placer que acaba de desembozar.[53]

Sin embargo, Foucault no es consciente de la posibilidad de que el poder no solo suscite placer contra su auténtica intención, sino que además opere justamente a través del placer. En este caso, la prohibición no solo causa conjuntamente placer, sino que, más bien, el poder causa el propio placer para solo así operar.

Según Foucault, el esquema jurídico de poder, a saber, la prohibición del poder legislador por un lado y el sujeto obediente

por otro, no es capaz de describir la «riqueza estratégica» y la «positividad del poder».[54] Foucault llama la atención sobre una forma de poder que no se puede captar con los conceptos de ley, prohibición o interdicción, una forma de poder que no opera inhibiendo ni reduciendo, sino engendrando. Un poder que «opera en toda la espesura y sobre toda la superficie del campo social con arreglo a un sistema de relé, conexiones, transmisiones, distribuciones, etc.».[55] Aparece como una «multiplicidad de las relaciones de fuerza» «que son constitutivas de su organización».[56] En lugar de limitarse a erigir o destruir bloqueos, el poder crea un sistema de relaciones, una red de comunicaciones que está transida de signos y de significados.

En Vigilar y castigar, Foucault habla de «tres tecnologías del poder».[57] Estas tecnologías se pueden describir en función de su efecto semántico. En primer lugar, Foucault tematiza el poder de la soberanía. Como poder de la espada, se irradia de arriba abajo. Y se manifiesta masivamente, asumiendo la forma de una venganza o la de combate y victoria. El criminal es un enemigo al que hay que vencer. El poder de la espada tiene un grado escaso de diferenciación y de intermediación, por cuanto su lenguaje está limitado al simple «simbolismo de la sangre»:

> Sociedad de sangre —iba a decir de «sanguinidad»: honor de la guerra y miedo de las hambrunas, triunfo de la muerte, soberano con espada, verdugos y suplicios, el poder habla a través de la sangre; esta es una realidad con función simbólica.[58]

La sangre significa. También el cuerpo del martirizado tiene un carácter de signo. Es una «marca», un monumento exhortatorio que significa. El poder del soberano habla por medio del cuerpo mutilado o de las cicatrices que las torturas dejan en el cuerpo. «traza en torno o, mejor dicho, sobre el cuerpo mismo del condenado unos signos que no deben borrarse».[59] Y la tortura y el martirio se llevan a cabo como un ritual, como una escenificación que trabaja con signos y símbolos.

La segunda tecnología del poder, el poder de la legislación civil, se sirve de un sistema de signos:

[Es] el espíritu o más bien un juego de representaciones y de signos circulando con discreción pero necesidad y evidencia en el ánimo de todos.[60]

El poder opera haciendo circular signos y nociones. Lo que interviene no es la espada, sino el buril que escribe la ley. El poder no se expresa como violencia forzosa, sino como «certeza forzosa». No quiere operar mediante el terror, sino mediante la razón. El buril pone al poder en un suelo más estable que la espada. Foucault cita a un contemporáneo de Kant llamado Servan:

El «espíritu» como superficie de inscripción para el poder, con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas; el análisis de las representaciones como principio en una política de los cuerpos mucho más eficaz que la anatomía ritual de los suplicios. […] «Cuando hayáis formado así la cadena de las ideas en la cabeza de vuestros ciudadanos, podréis entonces jactaros de conducirlos y de ser sus amos. Un déspota imbécil puede obligar a unos esclavos con unas cadenas de hierro; pero un verdadero político ata mucho más fuertemente por la cadena de sus propias ideas. Sujeta el primer cabo al plano fijo de la razón».[61]

Este poder es más estable que el poder de la soberanía, porque no opera desde fuera, sino desde dentro, es decir, sin la coerción externa. Hace que la libertad coincida con el sometimiento.

El poder del buril o del espíritu no se expresa de forma eruptiva. Le debe su sigilosa eficiencia a las nociones morales o al respeto a la ley. El espíritu no apuesta por la violencia bruta, sino por la

intermediación. El poder no opera aquí imprevisible, irregular ni de forma eruptiva, como el poder de la espada, sino de manera continua, configurando una continuidad de ideas y nociones que traspasa la sociedad. El poder del espíritu es el poder de la ley que se pone en circulación como un «sistema significante»,[62] y que continuamente se actualiza, por ejemplo, mediante una «pena visible, pena habladora que lo dice todo, que explica, se justifica, convence».[63] Lo que se emplea para la recodificación «ritual»[64] son pizarras para escribir, carteles, símbolos y textos que hacen circular al poder en la «feria del Código».[65] La sanción ya no escenifica aquí el poder del soberano, es más bien una «lección» que sirve para actualizar el sistema de significantes. El poder, que se presenta elocuente y plástico en la feria del Código Civil, que se inscribe en las memorias jóvenes por medio de narraciones infantiles, apuesta por la intermediación en lugar de por el poder de la soberanía, que opera bruscamente, de repente y sin mediaciones.

No solo en la época de la legislación civil el espacio del poder es un espacio pleno de sentido. Ya en la Edad Media, la entrada solemne del rey, ritual que confirma la alianza sobre la que se basa el poder, es una fiesta del signo: hace que el poder aparezca pleno de sentido. El poder opera sobre el resplandor de lo que está pleno de sentido. A diferencia de esta renovación simbólica de la alianza, aquella «fiesta de los mártires», con su «arsenal del horror», es muy pobre de sentido y de intermediación. Pero a pesar de la diferente estructura de la intermediación, ambas formas de poder brindan una continuidad.

El poder disciplinario, como tercera tecnología del poder, penetra más profundamente en el sujeto que las heridas o las nociones. Penetra en el cuerpo, dejando «huellas» y generando con ello automatismos de la costumbre. Debe operar tan discreta y sutilmente como el poder de la legislación, pero de forma más inmediata, a saber, sin el rodeo a través de las nociones.

El poder disciplinario apuesta más por los reflejos que por las reflexiones. Foucault explica el origen de la prisión en función de este poder disciplinario. Lo que aquí se busca no es el restablecimiento del sujeto jurídico, sino la «formación de un sujeto obediente», en concreto mediante un «encauzamiento de la

conducta por el pleno empleo del tiempo, la adquisición de hábitos, las coacciones del cuerpo»,[66] por medio de una «ortopedia concertada»,[67] una «codificación que reticula con la mayor aproximación el tiempo, el espacio y los movimientos».[68] Como ese poder disciplinario instala unos automatismos de la costumbre, puede —según Foucault— «renunciar al despliegue de medios que se hacía antes».[69] Se hace pasar por cotidianidad.

El lenguaje del poder es diversificado. Antes que vulnerar, pretende pasarse a la carne y a la sangre. Antes que con la espada, trabaja con normas o normalizaciones. Foucault atribuye al poder disciplinario una positividad, una productividad. Forma y estructura el cuerpo. Engendra nuevos movimientos, gestos y posturas que buscan un objetivo determinado. Convierte una «masa informe» en una «máquina»:

Se han corregido poco a poco las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos.[70]

En vista de este efecto formalizante del poder, resultaría abstracta toda crítica a él que se figurara conseguir liberar por completo al cuerpo de la referencia al poder. A pesar de las coerciones que se asocian con el poder disciplinario, lo que resulta de él es un efecto productivo.

Foucault supone que hay una relación secreta entre el cuerpo formalizable y aprovechable en el registro técnico y político y el hombre máquina de La Mettrie en el registro anatómico y metafísico. La fe en la «adiestrabilidad» constituye el relé que conecta el cuerpo analizable con el cuerpo manipulable. El poder disciplinario no solo produce cuerpos sometidos, dóciles y adiestrables, sino que mantiene relaciones con la producción de discursos. Por lo tanto, también engendra saber.

El hombre máquina, en cuanto discurso filosófico y metafísico, se

comunica con el poder disciplinario. Foucault exige desprenderse de aquella tradición de pensamiento a la que guía la noción de que «no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses»,[71] esto es, que hay que desprenderse de la fe de «que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio». Es decir, no hay ninguna relación de poder que no constituya un campo de saber. Y no hay ningún saber que carezca por completo de relaciones de poder.

Foucault comenta que en el poder disciplinario no es el «lenguaje del cuerpo» ni los «signos» lo que importa, sino solo la «economía, la eficiencia de los movimientos, su organización interna».[72] Pero el poder disciplinario no se puede reducir a estos efectos en términos de economía de la fuerza, pues ellos no solo trabajan con el cuerpo, sino que lo describen. El poder disciplinario se apodera del cuerpo inscribiéndolo en una red semántica. Las «huellas» que el poder disciplinario deja en el cuerpo siempre son significativas.[73] Son ellas las que habitan el alma.

A diferencia de la violencia, el poder funciona por medio del sentido o de la significación. Incluso en su forma violenta, su efecto, es decir, la herida, es un signo que significa. El sistema de significantes de la legislación civil es igualmente una continuidad de sentido que maneja la acción a través de las nociones. Pero carece de la pujanza y de la gravedad del poder de la soberanía. También el poder disciplinario teje ese «nexo de costumbres»[74] que consta de configuraciones de sentido. En una de sus lecciones, Foucault comenta:

En el siglo XIX, el poder opera por medio de la costumbre que se impone a determinados grupos. El poder puede prescindir del despliegue de medios que se hacía antes. Asume la forma taimada y cotidiana de la norma, ocultándose de este modo como poder y haciéndose pasar por sociedad.[75]

El poder incrementa su eficiencia y estabilidad ocultándose, haciéndose pasar por algo cotidiano u obvio. En eso consiste la astucia del poder. El poder que sin coerción ni amenaza opera sobre el «automatismo de las costumbres» no se puede restringir al siglo XIX, opera en toda sociedad que muestre cierta complejidad.

Ese poder ortopédico que Foucault indaga en las cárceles, en los cuarteles o en los hospitales se puede aplicar sobre todo al cuerpo. A causa de la amplia fijación que tiene con el cuerpo, Foucault no se entera lo suficiente de aquel poder que opera creando hábitos en un nivel simbólico.

El hábito designa la totalidad de disposiciones o costumbres de un grupo social. Surge por asimilación de los valores o las formas de percepción que están planteados en función de un determinado orden de dominio. Posibilita un amoldamiento en cierta manera prerreflexivo —y también eficiente somáticamente— al orden dominante existente, generando un automatismo de la costumbre en la que, por ejemplo, los desfavorecidos socialmente actúan en función de los modelos de conducta que estabilizan justamente aquel orden dominante que ha conducido al perjuicio de ellos.

El hábito causa una afirmación y un reconocimiento preconscientes del orden dominante que se repite en lo somático.[76] Cosas a las que uno se ve obligado a causa de su situación social inferior se vivencian como si fueran una elección propia. Lo inevitable se «sublima en un gusto nacido por elección libre».[77] Se llega a un «amor fati, inclinación corporal a realizar una identidad constituida en esencia social y transformada, de ese modo, en destino».[78] El destino se vivencia como un proyecto libre. El dominado encuentra gusto incluso en un estado suyo que en sí mismo es negativo. Así, la pobreza pasa a ser un estilo de vida escogido por sí mismo.

La coerción o la opresión se vivencian como libertad. El hábito guía las acciones de tal modo que las relaciones de poder dominantes se reproducen de forma casi mágica más acá de una fundamentación racional. La teoría del hábito de Bourdieu deja claro una vez más que el poder no tiene por qué aparecer como coerción. Más bien, cuando el poder es más poderoso y más estable es cuando genera la sensación de libertad, cuando no necesita ninguna violencia. La libertad podrá ser un hecho o una apariencia, pero opera sobre el

poder estabilizándolo y siendo constitutiva de él.

El poder que se establece o se estabiliza por medio del hábito actúa en el nivel simbólico. Alcanza su eficiencia «no en el nivel de las fuerzas físicas, sino en el nivel del sentido y del conocimiento».[79] Se sirve de los signos y de las configuraciones de sentido. Lo que se debe establecer es una determinada cosmovisión o un determinado sistema de valores que legitime el dominio de un grupo. Los sometidos al poder se pliegan a él como si eso fuera un orden natural. Aquí el poder opera configurando el horizonte de comprensión o de sentido de los dominados. Crea una continuidad de sentido en la que la clase gobernante se recobra a sí misma. Es, por lo tanto, al mismo tiempo una continuidad del sí mismo. Tal continuidad del poder no opera por medio de prohibiciones, sino más bien de obviedades que resultan comprensibles por sí mismas. La mayoría de las veces, estas experiencias del sentido se producen de manera preconsciente. El sentido social contiene siempre una dimensión de poder y de dominio. En ese sentido se expresan diversos intereses del poder. Al fin y al cabo, el sentido social es el sedimento de un poder que opera simbólicamente.

El poder nunca es puro ni está desnudo. Más bien es elocuente. Se afianza generando perspectivas o modelos de interpretación que sirven para legitimar y mantener un orden de dominio. También son eficientes en el nivel somático. Siendo una «necesidad social convertida en naturaleza y transformada en esquemas motores y en reacciones automáticas del cuerpo», el sentido social se encarga de que las acciones «tengan sentido, es decir, de que estén dotadas de una comprensión cotidiana». Pero esta comprensión se produce de manera inmediata, es más, como reflejos de la costumbre. No se pregunta de dónde surge el sentido: «Precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben».[80]

El poder no se inscribe únicamente en el hábito. La nacionalización de una masa o la formación de una cultura nacional, que se producen por medio de símbolos o narraciones, representan una continuidad de sentido de la que se sirve el poder. La fragmentación no es ventajosa para el poder. El establecimiento de una configuración de sentido homogénea y nacional asegura la lealtad

de las masas y, por medio de ella, el dominio. La semántica universal del poder también tiene aquí su validez.

Si se aplica la teoría del hábito al análisis que Heidegger hace de la «cotidianidad» en Ser y tiempo, entonces esta cotidianidad se puede reinterpretar desde una perspectiva sociológica.[81] En su fenomenología de la cotidianidad, Heidegger habla de ese «haber sido interpretado públicamente» que determina la «comprensión promediada»,[82] a saber, la percepción normal, la visión normal del mundo. Domina «toda la interpretación del mundo y de la existencia, y resulta que sigue teniendo razón en todo».[83] Así funciona como una continuidad de sentido o como un horizonte de sentido que opera para que las cosas y las acciones sean interpretadas así y no de otro modo. Brinda una determinada selección del sentido o control del sentido. El sujeto del «comportamiento promediado» se llama simplemente el «uno» o el «se» impersonal. Uno ve, actúa y juzga tal como se ve, se actúa y se juzga: «El uno que no es nadie determinado y que son todos —aunque no como suma— prescribe el modo de ser de la cotidianidad».[84]

La «interpretación pública» permite diversas lecturas. En primer lugar, se puede interpretar como aquella «opinión pública» que, al cabo, se basa en convicciones o en valores comunes. Considerándola así, no refleja forzosamente los intereses de poder de los dominantes. Pero la «interpretación pública» también se puede tomar como aquella cosmovisión que orienta. «Exonera»[85] a la existencia por cuanto esta ya no tiene que interpretar o reinventar el mundo por sí misma. Hallarse con un mundo interpretado previamente dado, e incluso con una «verdad» previamente dada que no hace falta poner en cuestión, brinda una «exoneración de ser»: «Y como resulta que el “uno” impersonal, al exonerar de ser, siempre se aviene con la existencia respectiva, resulta que conserva y consolida su dominio tenaz».

En ambos casos, la «interpretación pública» configura una continuidad de sentido que maneja las acciones y las percepciones. El poder tendrá que ocupar justamente este espacio semántico para alcanzar una eficiencia y una estabilidad elevadas.

Para Heidegger, el «uno» impersonal representa una magnitud

ontológica. Simplemente, forma parte «de la constitución positiva de la existencia».[86] La ontología de la existencia no permite la pregunta por cuáles son los intereses del poder, cuáles son los procesos políticos o los intereses económicos que podrían estar implicados en la configuración del «uno» impersonal, de la «interpretación pública». Pero para describir el «uno» impersonal, Heidegger emplea términos reservados a la lógica del poder. Por ejemplo, designa la «interpretación pública» como «dominio».[87] Ella «vigila —dice Heidegger— toda excepción que se va abriendo paso». Toda desviación «se la reprime sin hacer ruido».[88] Esta praxis de la «nivelación igualitaria» resulta normalizadora y genera una continuidad «promediada» de sentido. También se habla del «poder»:

Uno mismo forma parte de los otros y consolida el poder de ellos. «Los otros», a quienes se los llama así para ocultar que uno mismo está incardinado esencialmente en ellos, son aquellos que en la convivencia cotidiana «están ahí» en primer lugar y la mayoría de las veces. El «quién» no es este ni aquel, no es uno mismo ni algunos ni la suma de todos. El «quién» es el neutro, el uno.[89]

La «dictadura»[90] del uno no opera mediante represión ni prohibiciones. Más bien asume la figura de lo habitual. Es una dictadura de la obviedad. El poder que opera a través de la costumbre es más eficiente y más estable que el poder que emite mandatos o que ejerce coerciones. Su eficiencia se basa en la inmanencia de que se es el «uno» impersonal. Uno no sufre el «uno» impersonal como si fuera una coerción. Todo el mundo es el «uno» impersonal. El «hábito» de Bourdieu tiene una estructura similar. Por medio de una incorporación, la coerción se vivencia como libertad, como cuasi-naturaleza.

En una lectura sociológica de la ontología heideggeriana de la cotidianidad el «uno» impersonal puede referirse a aquel poder simbólico que, según Bourdieu, engendra un «entendimiento cotidiano». Despliega su repercusión inscribiéndose en el horizonte de sentido de la esfera pública y generando efectos normalizadores,

es más, reflejos de sentido que no necesitan ninguna reflexión. Serían pensables diversas conexiones de intereses, diversos procesos históricos o diversas relaciones de producción que influyeran sobre la configuración del «uno» impersonal.

La normalización del «uno» impersonal se produce ya en el nivel afectivo, es más, somático. Ocupa el estrato del «hallarse», del «temple de ánimo»:

La esfera pública como modo de ser del «uno» impersonal […] no solo tiene su templamiento, sino que necesita un temple y se lo «hace» por sí misma.[91]

Tal estrato afectivo del «uno» impersonal le brinda a este una eficiencia peculiar, operando más acá de la conciencia. El poder normalizador del «uno» impersonal no gobierna sobre el contexto vital cotidiano. Más bien opera desde él. Su carácter de inmanencia le proporciona gran estabilidad. Opera definiendo por sí mismo la visión, describiendo la comprensión cotidiana. En lugar del soberano, que sería un alguien especial, aparece un «nadie»:

El «uno» impersonal con el que se responde la pregunta por el «quién» de la existencia cotidiana es un nadie, al cual queda entregada ya toda existencia en la convivencia.[92]

El poder se vuelve indestructible cuando se percibe como poder de nadie, es decir, cuando no se percibe de propio. Por el contrario, sería inestable, es más, «frágil», si tuviera que imponerse a sí mismo en forma de prohibición, de opresión y de exclusión.[93]

En la convivencia cotidiana, la existencia queda «sometida al imperio de los otros». Con ello, en cierto modo, se le arrebata su autonomía: «Ella misma ya no es, sino que los otros le han sustraído el ser. El arbitrio de los demás dispone sobre las posibilidades

cotidianas de ser de la existencia».[94] A este «dominio del otro», es decir, del «uno» impersonal, Heidegger contrapone la «existencia auténtica», la «resolución a sí mismo». Es decir, frente a la «dictadura» del «uno» impersonal, se trata de escogerse a sí mismo, de aprehenderse a sí mismo. A lo que se aspira es a una soberanía del sí mismo. Ser soberano significa aquí liberarse del dictado del «uno» impersonal, de la continuidad de sentido de la «interpretación pública». Pero esta resolución no lleva a la existencia más allá de lo que fácticamente ella se encuentra como previamente dado. La existencia, según Heidegger, se ve arrojada en lo «fácticamente posible», en el contexto vital fáctico. Es decir, la libertad solo es posible en el marco de un «haber sido arrojado». Libertad y «haber sido arrojado» no se excluyen por principio.

Como Heidegger disocia por completo la ontología de la sociología, tampoco es capaz de advertir la posibilidad de que el «haber sido arrojado» sea un «estar sometido», ni de que «ser un esbozo»[95] se base en «estar sometido». La existencia se proyecta sobre el orden reinante sometiéndose a una continuidad de sentido, a una determinada «interpretación del mundo y de la existencia». Aquí, la proximidad entre haber sido arrojado y estar sometido no solo está condicionada «ontológicamente», sino también sociológicamente. A la ontología heideggeriana de la cotidianidad se le escapa el conocimiento de que la comprensión cotidiana puede estar vinculada con aquella «comprensión cotidiana» que es esbozada por un «poder simbólico».

El poder alcanza una estabilidad elevada cuando se presenta como «uno» impersonal, cuando se inscribe en la «cotidianidad». No es la coerción, sino el automatismo de la costumbre lo que eleva su eficiencia. Un poder absoluto sería uno que nunca se manifestara, que nunca se señalara a sí mismo, sino que, más bien, se fundiera del todo en la obviedad. El poder brilla por su ausencia.

Metafísica del poder

A la pregunta de si la filosofía tiene algo que decir acerca de por qué el hombre propende a ejercer el poder, Foucault responde que cuanto más libres sean los hombres en su relación mutua, mayor será su placer a la hora de determinar el comportamiento de los otros. El placer es tanto mayor cuanto más abierto sea el juego, cuanto más diversas sean las modalidades bajo las que se guía el comportamiento de los demás. Por el contrario, en aquellas sociedades en las que apenas está dada la posibilidad de jugar, también se reduce el placer que proporciona el poder.

Desde luego, el placer presupone márgenes de juego para la acción. Sin ellos solo habría violencia y coerción. Pero ese concepto de poder en cierto modo hedonista del último Foucault desplaza demasiado el poder a lo lúdico:

El poder no es lo maligno. Poder significa juegos de estrategia. Se sabe muy bien que el poder no es lo maligno. Tomemos por ejemplo las relaciones sexuales o amorosas: en un tipo de juego de estrategia abierta donde las cosas se pueden invertir, ejercer poder sobre el otro no es nada malo, sino que es parte del amor, de la pasión, del placer sexual.[96]

Es posible que el poder forme parte del juego. También que esté dotado de elementos lúdicos. Pero no se basa en el juego. Incluso se puede hacer intervenir el juego como contrafigura del poder. Ese afán de más que, según Heidegger, es característico del poder, es cualquier cosa, menos lúdico:

Solo hay poder en la medida en que y mientras siga siendo un «querer ser más poder». Tan pronto como esta voluntad se

interrumpe, el poder deja de ser poder, aunque siga teniendo lo dominado bajo su dominio.[97]

La vida no es autoconservación, sino autoafirmación:

La vida no tiene solo —como supone Darwin— el apremio a autoconservarse, sino que es autoafirmación. Querer conservar solo se apega a lo que ya está dado, empecinándose con ello y perdiéndose en ello y volviéndose así ciego para su esencia propia.[98]

Heidegger vuelve una y otra vez sobre las palabras de Nietzsche:

Lo que el hombre quiere, lo que toda mínima parte de un organismo vivo quiere, es un más de poder.

El rasgo fundamental del poder es «ir más allá de sí». Pero yendo más allá de sí, el sujeto del poder no se abandona ni se pierde. Ir más allá de sí —y este es el modo en que marcha del poder— es al mismo tiempo ir consigo. Esta unidad de «más allá de sí» y de «consigo» agranda el espacio del sí mismo:

Todo lo vivo se muestra […] como unidad de permanecer en sí y de avanzar más allá de sí. […] Cuanto mayor sea la fuerza para avanzar más allá de sí sin perderse con ello a sí mismo, mayor será el poderío.[99]

El poderío de lo vivo consiste en que se continúa más allá de sí

mismo, en que ocupa más espacio consigo mismo.

De hecho, quizá Foucault —como él mismo confiesa con franqueza — no entienda tanto de antropología, del alma humana. El juego placentero no es un fundamento antropológico del poder. Nietzsche está más familiarizado con el alma humana que Foucault. En un fragmento, Nietzsche escribe:

> El placer que proporciona el poder se explica por la desgana experimentada cien veces a causa de la dependencia, de la impotencia. Si falta esta experiencia, entonces también falta el placer.[100]

El placer que se activa con el ejercicio de poder tiene que ver, por lo tanto, con la experiencia traumática de la falta de libertad y de la impotencia. La sensación de placer que supone la ganancia de poder es una sensación de libertad. Impotencia significa quedar expuesto al otro, perderse a sí mismo en el otro. Poder significa, por el contrario, recobrarse a sí mismo en el otro, es decir, ser libre. Así pues, la intensidad del placer no depende de la apertura del juego ni de la diversidad de las modalidades de juego, más bien se puede explicar en función de la continuidad del sí mismo, una continuidad que crece con el poder.

A menudo se ha señalado que las configuraciones de poder evidencian estructuras de intermediación diversas. Un poder con una intermediación pobre o que incluso carece de ella desarrolla una estructura de coerción que conduce a la opresión del otro. Así, el poder se aproxima a la violencia. Pero también puede hacer que por parte del soberano surja una sensación de libertad. Después de todo, el soberano impone su decisión, su elección, incluso contra la voluntad del otro. El súbdito hace lo que el soberano quiere. El poder genera una continuación de sí mismo, aunque en este caso sea una continuación externa, porque el súbdito actúa obedeciendo la voluntad del soberano, pero sin aprobarla interiormente. La continuación de sí mismo le da al soberano una sensación de libertad por cuanto su voluntad no se somete al chocar contra la

voluntad del otro. Aunque solo sea externamente, el súbdito renuncia a su alteridad a favor del soberano. Deja que en él suceda la elección, la decisión del soberano, y deja que ocurra contra su voluntad propia que habría tomado, por sí misma, otra elección. Lo que el soberano contempla en el otro es su voluntad propia. Esta percepción de sí mismo en otro es constitutiva de la sensación de poder. Pero esta forma de poder que opera con una intermediación pobre causa en el súbdito una sensación de falta de libertad. Justamente esta distribución asimétrica de la libertad es lo que hace que este poder sea inestable.

Para Nietzsche, el poder es todo menos un juego: «La consecuencia natural de un poder excesivo es la conquista, […] la incorporación de su imagen propia a una materia ajena».[101] Vivir es «imponer formas propias».[102] El yo conquista al otro acuñándolo conforme a su imagen propia o imponiéndosela por la fuerza. El otro se comporta aquí como una materia pasiva que se limita a padecer la voluntad del yo. El ejercicio de poder como «imposición de formas propias» fuerza a una continuación del yo en el otro. Con ello, el yo observa en el otro su imagen propia, es decir, se observa a sí mismo. Como el otro refleja al yo, el yo regresa a sí mismo en el otro. En virtud de su poder, el yo es libre a pesar de la presencia del otro, es decir, se recobra a sí mismo.

Nietzsche tiene en amplia medida una fijación con una forma de poder cuya intermediación es pobre. La «imposición de formas propias» por medio de la «vulneración» o del «sometimiento» no es la única posibilidad de producir la continuación de sí mismo. Este modelo de poder concibe al otro como una materia pasiva que sufre la voluntad del yo o a la cual el yo se impone. Por el contrario, si se comprende al otro como un individuo capaz de una acción y una decisión activas, entonces la relación entre yo y otro se configura de forma más compleja. Ahora resulta que el otro, en lugar de padecer de forma puramente pasiva la decisión o la elección del yo, puede integrarla en su proyecto propio, realizando la acción del yo como si fuera la suya propia. Aunque la acción del otro se corresponde con la voluntad del yo, esta continuación no la fuerza unilateralmente el yo, sino que el otro mismo la quiere. El otro sigue por voluntad propia la voluntad del yo. El otro convierte la voluntad del yo en la suya propia. Con ello también el otro gana

una sensación de libertad. Esta relación de poder es esencialmente más estable que aquel poder con una intermediación pobre con el que el súbdito se comporta como una materia pasiva y material. A pesar de una estructura de intermediación diferente, el poder del yo en ambas constelaciones del poder consiste en que se continúa a sí mismo en el otro, en que se recobra a sí mismo en el otro.

El poder es la capacidad de recobrarse a sí mismo en el otro. Esa capacidad no es exclusiva del hombre. Hegel la eleva a principio de la vida en general. Por esta capacidad se diferencia lo vivo de lo muerto:

Lo vivo se contrapone a una naturaleza inorgánica, respecto de la cual se comporta como su poder y se la asimila. El resultado de este proceso no es, como en el caso del proceso químico, un producto neutro en el que se ha suprimido la autonomía de ambas partes, las cuales se enfrentaban mutuamente, sino que lo que vive evidencia extenderse por lo distinto a él, sin que esto sea capaz de resistir su poder. […] Así, estando en lo distinto de sí, lo vivo solo se junta consigo mismo.[103]

El poder de lo vivo se manifiesta en que, estando en lo distinto, no se pierde a sí mismo, sino que, más bien, «extendiéndose por lo que es distinto a él», lo ocupa consigo mismo, continuándose de este modo a sí mismo en lo que es distinto de él. La marcha hacia el otro se configura como una marcha hacia sí mismo. Según Hegel, el organismo es «un juntarse consigo mismo en un proceso externo», es decir, en su relación con lo distinto. Un ser vivo que no tiene el poder de juntarse consigo mismo en lo distinto sucumbe a causa de eso distinto, es decir, a causa de la tensión negativa que genera en el ser vivo eso distinto en lo cual él penetra.

A juicio de Hegel, el poder ya es activo en el nivel más elemental de la vida. La digestión es ya un proceso de poder, en el que lo vivo va llevando poco a poco lo que es distinto de él a la identidad consigo. Asimilándose lo externo, lo vivo produce la identidad con lo distinto, es decir, la continuación de sí mismo. La interioridad

digestiva capacita a lo vivo para transformar lo exterior en interior, es decir, para regresar a sí mismo en lo distinto.

Resulta interesante que Hegel describa la actividad del espíritu por analogía con la digestión. Lo que se subraya con ello es una afinidad en términos de lógica de poder entre la digestión y la actividad espiritual:

Todas las actividades del espíritu no son otra cosa que diversos modos de reducir lo exterior a esa interioridad que es el propio espíritu, y el espíritu solo llega a ser y es espíritu gracias a esta reducción, a esta idealización o asimilación de lo externo.[104]

El rasgo fundamental del espíritu es la interiorización. Guarda lo distinto, lo externo, en su espacio interior. Con ello, estando en lo distinto, se queda en casa. Lo advertido o lo concebido no le resulta externo ni extraño al espíritu. Forma parte de él. Es su contenido:

Conocer significa, justamente, destruir lo que a la conciencia le resulta exterior y ajeno, siendo de este modo un regreso de la subjetividad a sí misma.[105]

La interiorización, guardar lo externo dentro de uno mismo, asocia la digestión con la comprensión. Según Hegel, comer y beber son la «comprensión inconsciente» de las cosas.[106]

Pero en la mera intuición el espíritu no se recobra del todo a sí mismo, pues está demasiado afuera en el mundo. No se produce un «regreso de la subjetividad a sí misma». En el mundo, el espíritu meramente intuitivo queda sumido o disperso:

En el estadio de la mera intuición estamos fuera de nosotros. […]

Aquí, la inteligencia está sumida en el material externo y está identificada con él. […] Por eso, en la intuición, como mucho podemos perder libertad.[107]

El espíritu está «privado en grado máximo de libertad» porque, en lugar de recobrarse, está implicado en lo externo, demorándose con las cosas.

El espíritu es más libre con la noción, es decir, con la noción se recobra más a sí mismo que con la mera intuición. Toda noción es mi noción. A diferencia de la mera intuición, con la noción no estoy sumido en las cosas, sino que las pongo expresamente delante de mí. Me elevo sobre las cosas rompiendo el enlace inmediato con ellas, haciendo una imagen de ellas, que es una imagen mía, de modo que, haciendo eso, me quedo en mi interior:

Por consiguiente, el espíritu pone la intuición como suya, la penetra, la convierte en algo interior, […] y por lo tanto libre. Entrando en sí y recapacitando, la inteligencia se eleva al nivel de la noción. El espíritu representante tiene la intuición.[108]

Yo tengo la intuición. La noción es mi noción. Con la «posesión» yo no estoy fuera, sino que me quedo en mi casa. La noción en cuanto posesión es propiedad mía. El poder transforma el mero ser en posesión. Se encarga de que el espíritu

no sea sacado a la fuerza a una dispersión espacial, sino de que, más bien, su «sí mismo» simple recorra con una claridad no empañada toda aquella multiplicidad, sin dejarla que llegue a convertirse en una consistencia autónoma.[109]

Por consiguiente, el poder del espíritu consiste en sumir las cosas en

su interioridad, en doblegar lo externo a lo interior. En virtud del doblegamiento, el espíritu atraviesa la multiplicidad del mundo. Este recorrido que hace la interioridad genera una continuidad del sí mismo.

El espíritu, que se recobra a sí mismo en el otro, habita el mundo como su espacio interior. «Estar en el mundo» significa «recobrarse a sí mismo». En vista de un objeto, engrandece su interioridad sumiendo ese objeto en tal interioridad suya. En lo externo, regresa a sí mismo volviéndose al interior. El espíritu se condensa, ahonda su interioridad o, como también dice Hegel, «se asimila a sí mismo» o «recuerda interiorizando», sin demorarse fuera en el objeto, sino recogiéndolo en su espacio interior:

Convirtiendo el objeto de algo externo en algo interno, la inteligencia se asimila a sí misma. Estas dos cosas, la interiorización del objeto y el recuerdo del espíritu, son una misma cosa.[110]

El «recuerdo del espíritu» significa que, partiendo del objeto, el espíritu entra en sí y recapacita. Amplía y condensa su interioridad en la medida del objeto, convirtiéndolo en interior. Esta «interiorización» del objeto amplía su interioridad, es decir, lo hace más interior:

La inteligencia se nos ha evidenciado como el espíritu que partiendo del objeto entra en sí, como el espíritu que en el objeto se recuerda a sí mismo y que conoce su interioridad para lo objetivo.

Lo que hace libre al espíritu es, sobre todo, pensar:

Es decir: el último vértice de la interioridad es el pensar. El hombre no es libre cuando no piensa, pues entonces se está comportando en

función de otro.[111]

El hombre no es libre en la medida en que se comporta en función de otro, en función de lo externo, esto es, en la medida en que no regresa a sí mismo en lo otro, en la medida en que la alteridad del otro no ha quedado recogida en lo mismo. El espíritu pensante penetra, atraviesa lo otro con su luz, retirándole su alteridad. Con ello engendra una continuidad de lo mismo. También la «voluntad» ahonda la continuación del «sí mismo», esforzándose por la objetivación de su interioridad e imprimiendo su interior a lo externo. Su rasgo fundamental es el «regreso a sí». Visto así, la voluntad de poder siempre es la voluntad de sí mismo.

La «interiorización» del mundo como «recuerdo del espíritu» no tiene por qué producirse con violencia. Una inclusión violenta con la que un poder ajeno a él introdujera por la fuerza el exterior en el interior representaría una forma de la «interiorización» meramente externa y carente de intermediación. Lo que Hegel tiene en mente es una interiorización del exterior. Por consiguiente, el mundo no se sume en una interioridad ajena a él, sino que se asimila a sí mismo convirtiéndose en un espacio interior. Hegel diría que el poder del espíritu es todo menos violencia, que no violenta ni destruye lo distinto, que quizá hace que en lo distinto se manifieste lo que él ya es en sí mismo, que el pensamiento no es proclamador, sino alumbrador. Es cierto que de la luz que alumbra no emana ninguna violencia, pero la luz del espíritu es una luz especial, una luz que se toca interiormente, que se observa a sí misma en lo alumbrado. Tiene un ojo.

El poder es un fenómeno de la interioridad y de la subjetividad. Quien no tuviera más necesidad que recordar, quien solo tuviera necesidad de quedarse en su interior o de estar consigo, aquel para quien no hubiera ningún afuera, estaría dotado de un poder absoluto. Donde recuerdo y experiencia coincidieran por completo no habría impotencia ni dolor. Una interioridad infinita significa libertad y poder infinitos.

La subjetividad es constitutiva del poder. Un ser inorgánico podrá tener una estructura centralizada, pero no desarrolla ninguna

estructura de poder porque ninguna subjetividad lo anima, porque no posee ninguna interioridad. El espacio del poder es «ipsocéntrico». Ese espacio lo habita un «sí mismo» cuya intencionalidad es quererse. Paul Tillich también asocia el poder con la subjetividad y la centralización:

Todas las estructuras de poder están organizadas en torno a un centro, tienen algo hacia lo cual están orientadas y a lo cual se refieren todas las partes. […] Cuanto más organizado esté un ser, más crece su centralización, y es ahí donde alcanza la forma suprema de la autoconciencia humana donde todo momento particular de la vivencia está referido al centro del «sí mismo». Esto conduce al pensamiento de que también en el grupo social no solo hay un centro —eso es obvio, pues de lo contrario nadie podría actuar—, sino que, en el caso del grupo social, se trata de un organismo, y que el poderío del grupo se puede poner en analogía con el poderío de los organismos biológicos. Un organismo está más desarrollado cuanto más elementos diversos estén organizados en torno a su centro. Por eso es el hombre quien produce los organismos sociales más ricos, más universales y más poderosos, aunque también en el mundo animal hallamos cosas similares.[112]

Para la biología moderna, comenta Luhmann,

[el organismo] no es solo un ser animado cuyas fuerzas anímicas integran las partes convirtiéndolas en un conjunto, sino un sistema adaptativo que, haciendo intervenir sus propias prestaciones, reacciona a las cambiantes condiciones y sucesos del medio ambiente compensando, sustituyendo, bloqueando o completando según convenga, para de este modo mantener invariada la estructura propia.[113]

Pero la noción moderna del organismo no cuestiona por completo el

concepto hegeliano de poder. El organismo agradece la invariabilidad estructural del poder justamente a aquel poder que se encarga de que, con condiciones y sucesos cambiantes en el medio ambiente, el organismo se afirme a sí mismo, es decir, se mantenga invariable. También en este caso genera una continuación del «sí mismo», y capacita al organismo a conservarse a pesar de la tensión negativa que su medio ambiente ha generado.

Un ente, en la medida en que es finito, está rodeado de otros. La autoafirmación implica que, en el contacto con lo distinto, el ente se recobra a sí mismo. Sin esta continuación del sí mismo, el ente tendría que sucumbir a causa, concretamente, de la negatividad, de la tensión negativa que lo distinto suscita en él. Quien no sea capaz de cargar sobre sí con la negatividad ni de integrarla, no tiene el poder de ser. Tillich explica la potencia de ser en función de la capacidad de lo viviente de superar la negatividad, o como él dice, el «no ser», es decir, de incluirlo en la autoafirmación:

Se tiene más potencia de ser porque hay que superar más «no ser» y mientras se pueda superarlo. Si ya no se puede cargar con él ni se puede superarlo, entonces el resultado es la completa impotencia, el final de toda potencia de ser. Este es el riesgo de todo lo vivo. Cuanto más «no ser» pueda sobrellevar lo vivo, más amenazado está, pero tiene mayor potencia de ser si resulta que está en condiciones de desafiar ese peligro. […] Un proceso de aprendizaje es más poderoso cuanto más «no ser» pueda incluir en su autoafirmación sin resultar destruido por ello.[114]

El poder es la capacidad de lo viviente para no perderse a sí mismo pese a implicarse de muchas maneras en lo distinto, y para continuarse a sí mismo a través de tensiones negativas. El poder es «la posibilidad de la autoafirmación a pesar de la negación interna y externa». Por el contrario, quien no es capaz de permanecer en la negatividad ni de incluirla en sí, solo posee una exigua potencia de ser. En términos de potencia de ser, el neurótico y «Dios» resultan ser opuestos:

Lo que caracteriza al neurótico es que solo puede incluir en sí una medida escasa de «no ser». Huye del peligro de no ser evadiéndose a su pequeño y angosto castillo. El hombre medio puede sobrellevar una medida limitada de «no ser»; el hombre creador puede sobrellevar una medida mayor; y Dios, hablando simbólicamente, puede sobrellevar una medida infinita. La autoafirmación de un ser a pesar del «no ser» es la expresión de su potencia de ser. Con esto hemos llegado a las raíces del concepto de poder.[115]

La autoafirmación no tiene por qué estar acompañada de la opresión ni de la negación del otro. Lo que importa es la estructura de la intermediación. En el caso de una intermediación intensa, la autoafirmación no es negativa ni excluyente, sino integradora. «Dios» representa la figura de una intermediación máxima. Un violento sería, por el contrario, un neurótico. La continuación de su «sí mismo» solo sería capaz de alcanzarla con una violencia carente de intermediación. La autoafirmación neurótica conlleva la negación de lo distinto.

También para Hegel una retirada neurótica a una imagen anquilosada de sí mismo es indicio de una escasa potencia de ser. El espíritu «solo es […] poder en tanto que mira a la cara a lo negativo, se demora en ello».[116] Según las famosas palabras de Hegel, el espíritu «solo gana su verdad encontrándose a sí mismo en el desgarramiento absoluto». El poder del espíritu genera la continuación del «sí mismo» a través de las tensiones negativas que lo distinto suscita en él. Solo rechaza lo distinto en caso de una falta de intermediación. La intermediación pobre, la falta de capacidad para intermediar, conduce a un espíritu limitado y neurótico.

El poder que asimilando lo distinto produce la continuación del «sí mismo» puede presentarse como violencia, pero no tiene por qué hacerlo. Lo decisivo es la relación de intermediación entre el sujeto y el objeto. Hegel concibe el poder en el sentido de que pierde toda violencia gracias a una mayor intensidad de la intermediación. Intensificándose la intermediación, el sujeto no destruye su objeto. La asimilación produce —y en esto consiste el peculiar giro del

idealismo hegeliano— la identidad dada por sí misma entre el sujeto y el objeto. Es decir, el objeto no es lo completamente distinto del sujeto. Más bien, el objeto muestra una proximidad conceptual o un isomorfismo con el sujeto. La asimilación del objeto a cargo del sujeto pone expresamente esta proximidad que viene dada por sí misma. Es decir, comprender las cosas como una forma de asimilarlas no las violenta. Hegel diría que la comprensión saca a la luz algo que en esas cosas ya venía dado por sí mismo, pero de lo que ellas no se pueden dar cuenta para sí mismas, es decir, que no pueden elevar para sí mismas a objeto del saber.

Visto así, la comprensión de las cosas no es una apropiación violenta, sino un hacer aparecer aquello que, en cierta manera, está dado en ellas a modo de germen. Por consiguiente, la asimilación no es ningún violentamiento, sino una reconciliación. Hace que se muestre algo que intermedia entre el sujeto y el objeto:

Esta captación, el extenderse sobre lo otro con la más íntima certeza de sí mismo, contiene inmediatamente la reconciliación: la unidad del pensar con lo distinto está dada por sí misma, pues la razón es el fundamento sustancial tanto de la conciencia como de lo externo y lo natural. Lo que hay enfrente tampoco es ya un más allá, ni tiene una naturaleza sustancialmente distinta.[117]

Para Hegel, la «razón» no es un orden meramente subjetivo al que hubiera que someter con violencia al objeto. Más bien es algo que está presente y que es operativo en el objeto mismo. Así, al pensar, el sujeto deja salir a la luz algo que es común a él y al objeto: lo universal. Esta relación de intermediación modifica la estructura de poder. Pero resulta que el poder no se le adjudica a un sujeto particular que se apropiara del objeto para regresar a sí mismo dentro de dicho objeto, sino que, más bien, el poder es lo universal que se manifiesta, lo cual reúne en una totalidad a los entes individuales, es decir, tanto al «sujeto» como al «objeto».

Hegel define el «concepto» como un poder:

Eso es el poder del concepto que no renuncia a su universalidad ni la pierde en la objetividad dispersa, sino que hace manifiesta esta unidad suya gracias, justamente, a la realidad y en ella. Pues su concepto propio consiste en preservar en lo distinto a sí la unidad consigo mismo.[118]

El concepto es universal en el sentido de que representa lo que abarca y lo que comprende, siendo común a todas las diversas manifestaciones de la realidad. Aprehendiendo, el concepto interviene congregando e intermediando por todos los fenómenos múltiples, configurando una totalidad. Es un concepto que aprehende en la medida en que, abarcándolo, lo comprende todo dentro de sí. Así se recobra a sí mismo en todo. Su poder consiste en la continuación del «sí mismo». No se pierde en la «objetividad dispersa». Actúa como una fuerza gravitatoria que congrega las partes en lo uno. Su rasgo fundamental es también recuperarse a sí mismo en lo distinto. La realidad es lo distinto a él en lo que él se manifiesta y se contempla a sí mismo.

Se ha señalado a menudo que el poder se configura de forma diversa en función de la estructura de la intermediación. El poder del concepto tiene una intermediación intensa, pues lo distinto a él, la realidad, él no lo reprime. Más bien lo inhabita. El concepto no se manifiesta a sí mismo contra la realidad, sino en la realidad. El poder del concepto no es violento. Hegel diría que la violencia carece de concepto. Cuanto más concepto asume el poder en sí, menos coerción y violencia emana de él. La realidad se vuelve transparente en cuanto a su concepto. El concepto esclarece la realidad, es más, la hace ser por vez primera. La luz del concepto no la ciega, pues es la luz de ella. La mutua penetración luminosa de concepto y realidad se llama verdad. De este modo, también podría decirse que la verdad es poder.

El poder del concepto, de lo universal, es un «poder libre» en la medida en que no se limita a «someter» lo distinto —es decir, la realidad— bajo sí, sino que lo deja salir o lo libera para su esencia. Lo que define la relación entre el concepto y lo distinto de él no es

la violencia, sino la libertad:

Por eso, lo universal es el poder libre; lo universal sigue siendo sí mismo en lo distinto de él y se extiende por lo distinto de él, pero no como algo violento, sino más bien reposadamente y recuperándose a sí mismo en eso distinto. […] Una conducta suya en relación con lo diferenciado solo la hay como conducta en relación consigo mismo. En lo diferenciado ha regresado a sí mismo.[119]

Cuando lo universal se extiende a lo distinto de sí, no topa con su «no». Más bien, lo que abarca más allá de sí es afirmado por lo distinto como su verdad propia. Lo distinto se somete y obedece libremente a lo que abarca más allá de sí. Por eso, lo que abarca más allá de sí está en lo distinto a él «en reposo y recuperado», porque de eso distinto no emana ninguna resistencia. Dice «sí» a lo abarcador. Arrebatado por lo abarcador, se abre a este. El poder absoluto no necesita hacer ningún uso de violencia. Al fin y al cabo, se basa en un sometimiento libre.

Foucault sostiene la tesis de que el hombre es «el efecto de un sometimiento» que es «mucho más profundo que él mismo».[120] Por consiguiente, el hombre debe agradecer su identidad, su «alma», a la asimilación de un contenido que —diciéndolo con palabras de Hegel— se extiende a él. El hombre se somete a lo que se extiende a él asimilándolo, convirtiéndolo en contenido de su identidad. El «sí» a lo distinto que se extiende al hombre es un sometimiento primario en la medida en que constituye por primera vez la identidad de quien se somete. Aquí el poder no reprime ni violenta, sino que funda por primera vez la identidad, es más, el «alma». La intrusión de lo que se extiende a lo distinto puede asumir rasgos violentos si su intermediación es pobre o si carece de ella. Pero Hegel diría que la intrusión violenta es una intrusión que carece de concepto, que sucede sin intermediación.

El poder no opera primariamente de manera represiva. Hegel llega a conocerlo sobre todo en sus funciones de intermediación y de

engendramiento. Así, describe también la creación del mundo en términos de lógica del poder. Aunque Dios es «subjetividad», no se agota en la identidad abstracta y carente de contenido del «yo soy yo». Dios no persevera en un «silencio y en un cerramiento eternos».[121] Más bien, Dios se expresa engendrando lo distinto, que es el mundo. Pero esta creación del mundo no es ninguna simple transición a lo distinto, sino un regreso a sí mismo. Dios se contempla a sí mismo en el mundo como si estuviera contemplando lo distinto de sí.

En el mundo, Dios regresa a sí mismo. Este regresar a sí en lo distinto es el rasgo fundamental del poder: «El poder es […] una referencia negativa a sí mismo». Es negativa porque esa referencia a sí mismo sucede a través de lo distinto, ya que esa referencia es el regreso a sí mismo en lo distinto. Una relación meramente positiva consigo mismo sería una autorreferencia que no conllevara ninguna referencia con lo distinto. Así, el «neurótico» de Tillich no sería capaz de una «relación negativa consigo mismo». Se perdería a sí mismo en su relación con lo distinto. Le faltaría el poder que fuera capaz de doblegar la referencia a otro convirtiéndola en una referencia a sí mismo. Lo decisivo del poder es este doblegamiento, este giro hacia sí.

El poder promete libertad. El soberano es libre porque es capaz de recuperarse por completo a sí mismo en lo distinto. Según Hegel, Dios es «libre porque es el poder de ser él mismo».[122] Dios habita o erige un continuo absoluto del «sí mismo». No hay ninguna ruptura, ningún desgarramiento en el que él se pierda a sí mismo. No conoce nada radicalmente distinto en lo que él no fuera él mismo. Quizá el «neurótico» no sería únicamente alguien que persevera en su «pequeño y angosto castillo», sino también alguien que queda bajo la coerción de recuperarse a sí mismo en todas partes, de ser en todas partes él mismo. En cierto sentido, también el «Dios» o el «espíritu» de Hegel es una manifestación de esta neurosis.

Dios es poder. La concepción hegeliana de la religión está dominada por completo por la figura del poder. Como si fuera la cosa más obvia, Hegel eleva el poder a «definición fundamental» de la «religión en general».[123] En ningún momento se sopesa la posibilidad de que la religión pudiera abrir un espacio que se

sustrajera por completo a la lógica del poder, que pudiera ser una experiencia de la continuidad que se distinguiera de aquella continuación del «sí mismo» que el poder engendra, que pudiera representar justamente aquel movimiento que fuera cualquier otra cosa menos un regreso a sí mismo.

La religión despierta con la experiencia de la finitud. Lo decisivo es que el hombre, a diferencia del animal, tiene una conciencia expresa de su finitud, está en condiciones de elevar su finitud a objeto del saber. El dolor, yendo más allá de la sensación inmediata, conduce a una noción universal de la finitud. En función de esta capacidad de formarse nociones, también se explica que el hombre pueda condolerse y llorar, que a diferencia del animal tenga una religión. De la experiencia de la finitud también forma parte el aislamiento que lleva a una soledad fundamental. En vista de la conciencia de la finitud se suscita la exigencia de superar la experiencia dolorosa del estar limitado y de salir de la soledad del aislamiento. La religión se basa en la experiencia del límite y del aislamiento, y en la exigencia de superarlos.

La experiencia de la finitud o de la limitación no se produce necesariamente en el nivel del poder. La limitación de la existencia humana no tiene por qué ser la del poder. La experiencia del poder limitado no es más que una de las experiencias posibles de la finitud humana. El sufrimiento a causa de lo finito muy bien puede ser el sufrimiento a causa de aquel límite que me separa del otro, y que solo se puede superar estableciendo una peculiar continuidad. Esa continuidad, que supera el límite que separa, muestra una estructura distinta de aquella otra continuación del «sí mismo» que establece el poder. No tiene la intencionalidad del regreso a sí. Lo que llena de vida el espacio ilimitado, la ilimitada continuidad del ser, no es aquel «sí mismo» que en el otro únicamente aspira a juntarse consigo mismo. Tampoco el poder, ni el regreso a sí. Lo que promete la salvación es la partida hacia una apertura ilimitada. Visto así, la religión se basaría en una exigencia de des-limitación, en la exigencia de una infinitud que, sin embargo, no sería el poder infinito. Ciertamente, ese «ser para lo infinito» e ilimitado que es específicamente religioso puede estar repleto de unas ansias de poder ilimitado, de una irrestricta voluntad de poder, pero no se basa en eso. En el fondo, la religión es hondamente pacífica. Es

amabilidad.

Resulta problemático que Hegel describa constantemente los fenómenos de la religión en términos de pura economía del poder. El cálculo de poder determina toda comunicación religiosa. Por ejemplo, lo que primero se advierte en el sacrificio es «que se está en poder de otro».[124] Al mismo tiempo, el poder sobre el otro se ejerce exigiendo un efecto. Lo que domina la praxis del sacrificio es evocar el reconocimiento del poder del otro y la conciencia del poder propio. ¿Acaso el sacrificio no tiene un significado mucho más profundo que se sustrae al horizonte de la racionalidad teleológica y de la utilidad?

George Bataille concibe el sacrificio de forma radicalmente distinta. Aunque no niega la dimensión económica del sacrificio, el significado más profundo del sacrificio se sitúa, según él, fuera del cálculo económico. El sacrificio viene a ser una antítesis de la utilidad y de la economía. En el fondo, es una destrucción y un consumirse peculiares: «Sacrificar es dar como se echa carbón a un horno».[125] El sacrificio resitúa la cosa en aquel estado de continuación en el que no hay limitación que separe ni separación entre sujeto y objeto, entre hombre y mundo. El sacrificio es un acto de des-cosificación y de des-limitación. La cosa se desprende del contexto de utilidad y de finalidad. Con ello se le devuelve su secreto. Bataille llama a esa continuación ilimitada, en cuanto auténtica dimensión de la religión, «intimidad» o «inmanencia». Así habla su sacerdote sacrificial:

Yo te retiro, víctima, del mundo en que estabas y no podías sino estar reducida al estado de una cosa, poseedora de un sentido exterior a tu naturaleza íntima. Yo te reclamo a la intimidad del mundo divino, de la inmanencia profunda de todo lo que es.[126]

La continuidad del poder es una continuidad del «sí mismo». A diferencia del poder, la religión está vinculada con la experiencia de una continuidad ilimitada del ser. Es un «regreso al momento» en el que el hombre «era uno con el universo y no se diferenciaba de las

estrellas ni del sol».[127] El estremecimiento que uno siente en presencia de lo sagrado proviene, según Bataille, de ese poder de la des-limitación que suprime las diferencias:

Lo sagrado es precisamente comparable a la llama que destruye el bosque consumiéndolo. Es ese algo contrario a una cosa lo que es el incendio ilimitado, se propaga, irradia calor y luz, inflama y ciega, y aquel a quien inflama y ciega, a su vez, súbitamente, inflama y ciega.[128]

Esa experiencia de la unidad indivisa del ser que Bataille evoca reiteradamente es orgiástica y regresiva. Resulta así significativo que su esbozo de una filosofía de la religión comience con la «animalidad». Según él, los animales viven ya en una continuidad con el ser. Están en el mundo «como el agua en el agua».[129] Por este motivo no necesitan la religión. Siempre se alborozan en la continuidad del ser.[130] En esa unidad indivisa del ser tampoco se configura ninguna relación de poder, pues esta presupone una diferencia: «No hay nada en la vida animal que introduzca la relación del amo con el mandado por él».[131] A la consumición del otro tampoco le precede ninguna lucha, ningún apoderarse del otro. En la continuidad del ser no hay separación entre sí mismo y el otro. No se produce ninguna asimilación, ninguna apropiación en sentido estricto, cuya fórmula en términos de lógica del poder sería «regresar a sí mismo en el otro». La unidad indivisa del ser no tolera ninguna escisión entre el devorador y el devorado:

Lo que se da cuando un animal se come a otro es siempre el semejante del que come: es en este sentido en el que hablo de inmanencia.[132]

Aunque esa continuidad del ser de la que habla Bataille excluye la relación de poder, es perfectamente compatible con formas

orgiásticas de violencia que des-limitan y destruyen, y que se sustraen a todo sentido y a todo contexto teleológico. También en estos excesos orgiásticos de violencia estaría presente aquello «sagrado» que Bataille compara con la llama que todo lo consume. Eso resulta, por lo tanto, cualquier cosa menos amable. Además, la «intimidad» priva a la continuidad del ser de su apertura.

Ciertamente, como también advirtió Bataille, la religión se basa en una experiencia de la continuación. Pero esta experiencia es un fenómeno del espíritu que va mucho más allá de aquella «animalidad» imaginaria de Bataille. El espíritu es amabilidad, por cuanto brinda una continuidad del ser sin hacer desparecer las diferencias ni las formas en una llama que todo lo destruya y lo devore. A causa de esta amabilidad, el espíritu es cualquier cosa menos orgiástico o devorador.

En el Ensayo sobre el cansancio, Peter Handke evoca una fatiga profunda en la que el yo retrocede dejando paso al mundo. La hondura del cansancio es la de un mundo al que se recibe como «más del menos yo».[133] La existencia ya no la domina el énfasis del «sí mismo». En esa fatiga profunda que ya no deja que aflore ninguna preocupación por sí mismo se abre una continuidad del ser.[134] «Lo otro —dice Handke— se vuelve a la vez yo». La coerción de juntarse consigo en el otro, de quedarse consigo en el otro, deja paso a una serenidad. De la fatiga profunda forma parte que «nadie ni nada “domine” o sea siquiera “hegemónico”».[135]

La fatiga profunda inspira. La inspiración que proporciona la fatiga dice menos lo que hay que hacer que lo que se puede dejar de hacer».[136] El «Dios» hegeliano, que significa «subjetividad, actividad, acto infinito», «poder infinito», no sucumbiría nunca al cansancio profundo. Al fin y al cabo, el «espíritu» hegeliano es hacer por excelencia, una «intervención absoluta».[137] Nunca podrá estar cansado. La fatiga profunda viene a ser la figura opuesta a ese poder y a esa subjetividad que constituyen el «espíritu» de Hegel.

Handke evoca un espíritu totalmente distinto, una religión de la fatiga profunda.

Cuando la congregación pascual recibió el Espíritu —dice Handke— se encontraba en estado de profunda fatiga.[138]

El espíritu reconcilia y unifica. Nada queda aislado en sí mismo, sino que «está siempre junto con otros».[139] El espíritu que despierta en la fatiga profunda no es otra cosa que amabilidad:

Bien. Es al mismo tiempo mi última imagen de la humanidad: reconciliada en sus últimos momentos, en una fatiga cósmica.[140]

Política del poder

«Soberano —escribe Carl Schmitt en Teología política— es quien decide sobre el estado de excepción».[141] En caso de excepción la norma jurídica queda suspendida a favor de la autoconservación. El estado de excepción hace que se muestre expresamente un orden previo al derecho, un ámbito prejurídico del poder que ordena. De este modo, el Estado se mantiene, mientras que el derecho retrocede.

El soberano teológico, que decide en caso de excepción, tiene un poder absoluto que prevalece sobre toda norma jurídica positiva. Nadie puede encausarle. Al fin y al cabo, en caso de excepción es él quien decide qué es relevante para la autoconservación, la cual se eleva aquí a una relevancia absoluta. El soberano teológico se eleva sobre la norma jurídica y decide sobre su validez. Es el sujeto de la decisión última: «La decisión se libera de todas las trabas normativas y se torna absoluta en sentido propio».[142] La soberanía no es otra cosa que aquella subjetividad que se quiere a sí misma y se ha decidido a favor de sí misma. El estado de excepción muestra justamente en su forma más pura esta resolución a favor de sí mismo. Esta resolución es propia de todo espacio de poder. Y únicamente quien tiene el poder es capaz de desviar esa precariedad que representa la amenaza de una autoenajenación conservándose a sí mismo. El estado de excepción es el intento resuelto de regresar a sí mismo.

En Teología política, Schmitt cita a Kierkegaard, quien pone la excepción por encima de lo general. La excepción piensa lo general «con enérgica pasión».[143] Saca todo a la luz de una manera mucho más clara que lo general. Por eso no es el caso normal, sino el caso de excepción el que revela la esencia de la soberanía. Pero la reflexión sobre el caso normal es capaz de sacar más cosas a la luz de lo que creen Schmitt o Kierkegaard.

Hegel, ese genial filósofo del caso normal que justamente piensa lo universal con enérgica pasión, esclarece la esencia de la soberanía

en el caso normal. Afirma que para ser monarca lo único que se necesita es ser un hombre «que diga "sí"».[144] Se está refiriendo al «vértice de la decisión formal», al soberano formal, que con su asentimiento hace que la ley tenga vigencia. Este asentimiento se corresponde exactamente con aquella negativa con la que, en caso excepcional, el soberano suspende la norma jurídica. La negativa es también la expresión de una autoafirmación a toda costa. Así, lo que se expresa en ambos casos es la «subjetividad segura de sí misma» del soberano o del Estado, a saber, la absoluta «autodeterminación de la voluntad, en la cual consiste lo último de la decisión».[145] La actividad de este soberano consiste en la repetición de su nombre y del «yo quiero». Lo que importa es este nombre. Ese soberano es el «vértice que no se puede sobrepasar», la «voluntad soberana y completa que se define a sí misma, el resolverse último».[146] «Quiero», es más, «me quiero», esta resolución a sí mismo encarna aquella subjetividad del soberano —«el que comienza absolutamente desde sí mismo»—[147] que constituye la existencia del Estado. La voluntad del soberano no solo habla en caso de excepción, sino también en el caso normal. Más bien sucede que el «no», en el caso excepcional, es quizá más apremiante que este «sí» que se pronuncia ininterrumpidamente. Pero tanto el «sí» como el «no», tanto el asentimiento como la negativa, son expresiones de la voluntad de sí mismo, de la subjetividad, que es constitutiva para el Estado en cuanto espacio de poder.

Aquel soberano formal, pero al mismo tiempo teológico, del poder absoluto, hay que distinguirlo del soberano real y político, que como individuo particular tiene que temer constantemente por su poder. A diferencia del soberano teológico, el soberano político solo tiene un poder relativo. Precisamente Schmitt llama la atención sobre aquel monarca que cae en una fatal dialéctica del poder:

El individuo humano, en cuyas manos están por un momento las grandes decisiones políticas, solo puede configurar su voluntad bajo presupuestos dados y con los medios dados. También el príncipe absoluto requiere reportes e informes y depende de sus consejeros. […] Así es como todo poder directo queda sometido de inmediato a influencias indirectas.[148]

En torno al soberano se configura un «atrio» de poder que está poblado de ministros, confesores, médicos de cámara, secretarias, sirvientes de cámara y amantes, y que amenaza con socavar el verdadero espacio del poder sepultándolo bajo intrigas y mentiras. El atrio del poder aísla por completo al soberano del mundo, de modo que

el soberano solo alcanza a aquellos que lo dominan indirectamente, mientras que no alcanza a todos los demás hombres sobre los cuales ejerce poder, y ellos tampoco lo alcanzan a él.[149]

De nuevo, Schmitt se orienta aquí en función de casos excepcionales. Con la excepción muy bien se puede pensar lo general con enérgica pasión. Pero esta pasión también puede desfigurar o tapar lo general. La tesis del «aislamiento del soberano a causa del inevitable aparato del poder» precisamente no considera su efecto constitutivo, a saber, la dispersión estructural y constitutiva, la espacialización del poder. El aparato de poder no asume necesariamente la forma de un atrio del poder que socava el espacio del poder. Al fin y al cabo, para el ejercicio del poder político se necesita un aparato organizado de poder hecho de instituciones. En el caso normal, ese aparato de poder es cualquier cosa menos una «nebulosa atmósfera de influencias indirectas». Además, en una democracia parlamentaria no se produce aquella concentración del poder en el vértice o en una persona. No surge aquel «pasillo que conduce al alma del soberano» y que solo pueden recorrer unos pocos. El antiguo atrio del poder cede espacio a otros atrios del poder, por ejemplo esa galería o antesala del poder que es el lobby.

Para Schmitt, esa dialéctica del poder que hace que este se trueque en impotencia es sobre todo un indicativo de que el poder representa una «magnitud objetiva con leyes propias», de la cual el hombre se puede apoderar. La complejidad y el anonimato de las organizaciones en la sociedad moderna inducen a Schmitt a

defender la tesis de que el poder «pasa por alto» la realidad del hombre.[150] Así pues, la hermosa formulación de homo homini homo ya no vale. El poder transciende también «todas las medidas interhumanas de todo poder pensable de hombres sobre hombres».[151] Desplazando el poder a una realidad sobrehumana, Schmitt reacciona frente a que «el poder y la impotencia […] ya no se enfrentan estando a la misma altura uno de otra ni se miran cara a cara»,[152] frente a que el poder del soberano individual se atrofia reduciéndose a una «situación que se segrega» dentro de un «sistema de una división del trabajo incrementada hasta lo imprevisible».[153]

Schmitt no es capaz de manejar teóricamente, es evidente, aquella situación en la que el poder se sustrae a la intervención de un único individuo humano. Por ejemplo, en lugar de admitir que la sociedad moderna somete el poder a una dispersión radical o lo descentra, hipostasia el poder en una «realidad autónoma» a la que el hombre está sometido, introduciéndolo en una dialéctica fatal. El hombre ha dejado de ser soberano porque el poder se sustrae a la voluntad humana, porque el hombre ya no puede decidir. Lo único que le queda a Schmitt es la evocación del hombre: «Pero ser hombre sigue siendo pese a todo una decisión».[154]

No deja de ser problemática la separación que Schmitt hace entre espacio y atrio, entre poder directo e influencia indirecta. Al fin y al cabo, el atrio del poder, que participa de ese mismo poder, es por sí mismo una parte de dicho espacio del poder. La nebulosa atmósfera de influencias indirectas solo puede socavar el espacio del poder y ocupar su vacío porque él mismo se eleva a espacio de poder. Al fin y al cabo, aquella «habitación del enfermo en la que algunos amigos están sentados junto a la cama de un hombre paralizado y gobiernan el mundo»[155] es un poderoso espacio de poder.

El atrio es en realidad una pieza contigua. La formación de piezas contiguas del poder atestigua que ningún espacio del poder humano es capaz de encerrarse por completo en sí mismo, de recobrarse absolutamente a sí mismo, que a causa de su finitud el poder humano siempre está expuesto al peligro de una autoenajenación. A causa de la falta de cohesión, ningún espacio de poder humano queda libre de piezas contiguas, de atrios ni de galerías

circundantes. Ellos son, por así decirlo, sus heridas. La dialéctica de autoafirmación y autoenajenación procede de esta finitud del poder humano.

En la teoría de Schmitt del atrio del poder se encuentra una interesante indicación del hecho de que el poder depende de la información. Sobre la carta de dimisión de Bismarck, de marzo de 1890, Schmitt escribe:

El viejo y experimentado canciller del Imperio, el creador del Imperio, se confronta con el heredero inexperto, el joven rey y emperador Guillermo II. Entre ambos había muchas posturas opuestas en cuanto a los temas y diferencias de opinión en cuestiones de política interior y exterior. Pero el núcleo de la carta de dimisión, el punto decisivo, es algo puramente formal: la discusión por la cuestión de cómo le está permitido informarse al canciller y de cómo debe informarse el rey y el emperador.[156]

Los medios de información, que ahora han alcanzado una dimensión totalmente distinta que en los tiempos de Bismarck, modifican también radicalmente la informática política. Al fin y al cabo, superan con facilidad las barreras de información. Aquí resultaría imposible la formación de un atrio del poder que fuera capaz de aislar por completo el espacio del poder frente a la opinión pública. Semejante atrio del poder quedaría rápidamente perforado por la tecnología de información moderna.

A pesar de su fuerte presencia en la política, los medios de información en cuanto tales no tienen poder en sentido propio. De este modo, el corriente modismo del «poder de los medios» es engañoso. Los medios de información constituyen más bien —por emplear una expresión de Schmitt— una nebulosa atmósfera de influencias indirectas. Carecen de una estructura intencional inequívoca. El espacio de los medios es demasiado difuso, está demasiado disperso. Ningún actor determinado, ninguna institución determinada los dirige en su totalidad. La diseminación y dispersión estructural que les es inherente impide cualquier asignación

inequívoca. Son demasiados los actores, son demasiado dispares las intenciones que pueblan el espacio mediático. El espacio de internet no está regido en absoluto, lo cual conduce a un incremento radical de la contingencia. Conviene además distinguir entre poder e influencia. Ciertamente, un poder que no es capaz de ejercer ninguna influencia, desde luego no es un poder, pero la influencia no siempre tiene la estructura de un poder. No está sujeta a configurar una continuidad. Puede producirse puntualmente, mientras que el poder sería un fenómeno del espacio. Los medios no se organizan por sí mismos constituyéndose en un espacio de poder único, pero son posibles muchas repercusiones recíprocas entre los medios y los procesos de poder. Los medios pueden ser confiscados por acciones de la estrategia del poder, pero también pueden repercutir sobre el orden de poder, desestabilizándolo. Precisamente por este motivo el poder totalitario trata de ocupar los espacios mediales. Y no cabe pensar la formación de una opinión pública separada del desarrollo de los medios de información.[157]

Orientándose afanosamente según la excepción, según el proliferante atrio del poder, Schmitt no pregunta en qué medida el poder es un fenómeno del espacio. La formación del atrio del poder aporta poca información sobre la manera en que funciona el espacio mismo de poder.[158] Es verdad que, en cierto sentido, el poder puede concentrarse en el vértice o en una persona, pero no se puede fundamentar en ese vértice. Para ser poder, necesita un espacio que lo porte, que lo afirme y legitime. Incluso concentrándose en un vértice, el poder es un acontecimiento del espacio, de una conjunción o de una totalidad. La individualización y el aislamiento merman el poder, aunque son muy compatibles con la violencia. La violencia se produce puntualmente. Puede contribuir a generar poder, pero el poder no se basa en ella. La violencia no se puede espacializar.

El poder genera una continuidad. Esto se puede decir tanto de una relación entre dos como de la polis. Si el yo estuviera totalmente individualizado en sí mismo, solo podría someter la voluntad del otro empleando la violencia. En esta individualización en sí mismo el yo no tiene ningún poder sobre el otro. Precisamente al carecer de poder el yo violenta al otro. La violencia es, por lo tanto, un síntoma de impotencia. Por el contrario, el yo tendría mucho poder

sobre el otro si el otro se sometiera voluntariamente al yo. En este caso, el yo se continúa a sí mismo en el otro sin aplicar la violencia. Por medio del poder, el yo se recupera a sí mismo en el otro. El poder configura esta continuidad, espacializando al yo o a su voluntad. La violencia o el violentamiento, por el contrario, ahonda fisuras y reduce los espacios. También en una constelación que no está centrada en un actor individual el poder crea una continuidad. Constituye la gravitación de una totalidad que enlaza unas partes con otras intermediando entre ellas.

Por ejemplo, en una revolución también puede intervenir la violencia. Pero esa violencia no surte efecto mientras se quede en mera violencia, es decir, mientras no se apoye en un poder. Sin poder, sin el consentimiento de otros, está condenada a fracasar. Por el contrario, si tiene poder, crea un espacio nuevo. La violencia puede abarcar un espacio, pero no crea espacio. En el surgimiento de un espacio político también puede desempeñar una función constitutiva. Pero lo político no se basa en la violencia, sino en una voluntad común que genera una continuidad de la acción. Hegel escribe:

Aunque el Estado puede surgir también por medio de violencia, no se basa en ella. […] En el Estado, lo que domina es el espíritu del pueblo, la moralidad, la ley.[159]

Para Hegel, el poder del espíritu se basa en generar un nosotros, una comunidad, una continuidad de lo general y lo común a todos. El espíritu es poder por cuanto crea un juntamiento enfático que se basa en una resolución a favor de sí mismo. La violencia carece justamente de ese poder de mediación que es el espíritu. El poder es lo único que puede generar lo político.

Hannah Arendt es muy consciente de la espacialidad del poder cuando escribe: «Poder es lo que nunca sale de los cañones de los fusiles».[160] Con la angostura del cañón de un fusil no se corresponde ningún espacio. En el fondo, es un espacio muy solitario. Por el contrario, la legitimación a cargo de otros crea espacio y genera

poder. En consecuencia, la expresión «poder sin violencia» no sería un oxímoron, sino un pleonasmo.[161] Uno solo muy bien puede tener fuerza o resistencia, pero por sí solo no puede generar poder. Arendt pone el poder en función de la convivencia en cuanto tal:

El poder surge siempre que los hombres se juntan y operan en común. Su legitimidad no se basa en las finalidades y los objetivos que un grupo se plantea en cada caso, sino que surge del origen del poder, que coincide con la fundamentación del grupo.[162]

Para Arendt el poder es un fenómeno de la continuidad. Lo político presupone una continuidad de la acción.

El concepto de «espacio de aparición» de Hannah Arendt expresa el carácter espacial del poder. Según Arendt, la polis es el «espacio intermedio», el «espacio de aparición» «que destella como un espacio intermedio siempre que los hombres están juntos actuando y hablando»,[163] un espacio de convivencia «que surge cuando los hombres aparecen unos ante otros y en el que no solo están presentes al igual que otras cosas animadas o inanimadas, sino que aparecen expresamente».[164] El espacio de aparición es un espacio que se aclara y despeja actuando y hablando en convivencia. Arendt unifica inmediatamente el poder y el espacio de aparición:

Poder es lo que hace existir y mantiene en la existencia el ámbito público, el potencial espacio de aparición entre sujetos que actúan y hablan.[165]

El poder es la luz que hace perceptible aquel espacio político donde se produce el actuar y el hablar en convivencia. Arendt emplea el término «poder» de manera muy enfática y positiva. Así, habla del «esplendor que es propio del poder, porque el poder sirve al aparecer y al aparentar mismos»,[166] o de la «claridad de lo público

brindada por el poder».[167] Aparecer es más que existir. Es un operar en sentido enfático. Solo el poder, más allá de la «sensación de vida»,[168] genera una «sensación de realidad».

Habermas no puede sino aplaudir este concepto de poder que ciertamente cabe llamar «comunicativo». Citando a Arendt, Habermas eleva la creación comunicativa de una voluntad común a fenómeno fundamental del poder:

Hannah Arendt parte de un modelo de acción distinto, de un modelo comunicativo de acción: «El poder surge no solo de la capacidad que tienen los hombres para actuar o hacer cosas, sino también para concertarse con los demás y actuar de acuerdo con ellos». El fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento.[169]

El poder surge del espacio intermedio: «El poder no lo posee nadie en realidad, surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan otra vez».[170]

La teoría del poder de Arendt comienza, de hecho, en un nivel muy formal. El poder libera el espacio de aparición, es más, la sensación de realidad. Hay poder allí donde los hombres actúan juntos. Lo político se basa en este actuar conjunto generador de poder. Este concepto de poder bastante formal o abstracto tiene sin duda su encanto propio. Pero la pregunta es si el poder se puede reducir, de hecho, al actuar conjunto en cuanto tal, o si tiene que agregarse algo para que el espacio de aparición llegue a ser espacio de poder.

Siguiendo consecuentemente el modelo comunicativo de poder, la forma suprema del poder sería una armonía perfecta en la que todos se fusionarían en una acción común. Pero la definición que Arendt da de la forma extrema de poder dice algo distinto:

El caso extremo del poder viene dado con la constelación de todos contra uno. El caso extremo de la violencia viene dado con la constelación de uno contra todos.[171]

La definición del caso extremo de la violencia como «uno contra todos» resulta convincente. Al fin y al cabo, la violencia es un acto solitario. No se puede apoyar en la aprobación por parte de otros. Su polo contrapuesto, el caso extremo del poder, sería entonces: todos están de acuerdo. Pero la definición de Arendt del caso extremo del poder dice: «Todos contra uno». ¿Por qué este «contra»? ¿En qué medida el caso extremo del poder, que tendría que surgir del acuerdo de todos, necesita un «contra» o el «uno» contra el que todos están? ¿Qué revela esta ambigüedad en la definición? ¿A qué propiedad central del poder está remitiendo este «contra» que se ha infiltrado en la definición de poder? Este «contra» viene a ser una indicación indirecta de que el poder no es primariamente un fenómeno de muchos que se juntan, sino del «sí mismo», que de toda configuración de poder es propia una subjetividad, una resolución a sí mismo, la cual, sin embargo, solo se manifestaría en el caso de un «contra» dentro o fuera de esa configuración de poder. El «sí mismo» se está tomando aquí de forma abstracta. No designa meramente el «sí mismo» de un individuo humano, sino aquel sujeto del quererse a sí mismo o del regreso a sí mismo que también es propio de un grupo.

En el momento en que una colectividad se resuelve en común para una acción se configura un «sí mismo» común que se quiere a sí mismo y está resuelto a sí mismo. Esta subjetividad, esta resolución a sí mismo, se vuelve visible sobre todo en el momento en que el «uno» se vuelve contra la colectividad. El poder de la colectividad no se basa en este «contra» único, pero cuando un «contra» afecta de forma negativa a un todo, entonces se manifiesta expresamente la resolución de este todo a sí mismo, un «sí mismo» que es propio de toda configuración de poder, es decir, no solo de un soberano individual, sino también de una colectividad. En el caso de un «contra» resuelto, igual que en un caso excepcional, se produce una contracción del poder hacia sí mismo, que se quiere conservar. La resolución a sí se basa en una voluntad de sí. Sin esta voluntad de sí

no surge ninguna configuración de poder. Toda forma de poder tiene que basarse en una subjetividad mínima que se repite. Solo ella transforma el espacio de ser en un espacio de poder.

La teoría del poder de Arendt parte del actuar en común en cuanto tal. Pero no se queda en este nivel sinérgico y comunicativo. Más bien cambia a un nivel estratégico y polémico, sin que esta transición se haga teóricamente plausible. Así, en la definición del caso extremo del poder aparece un «contra» que no se puede reducir a la acción conjunta en cuanto tal. Los ejemplos del poder que pone Arendt tienen todos ellos un carácter estratégico y polémico. Remiten a otro elemento constitutivo de lo político. Lo político no se puede reducir a un actuar en común.

En la lectura que Habermas hace de Arendt, ignora las fisuras internas de su concepto de poder. Lo reduce a su momento comunicativo. Habermas cree que la idea del poder comunicativo se puede entresacar de las palabras de Arendt:

El poder no lo posee nadie en realidad, surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan otra vez.

Pero Habermas omite por completo las líneas que siguen inmediatamente a estas palabras:

Un grupo de hombres numéricamente pequeño pero muy organizado puede dominar durante un tiempo indefinido reinos grandes y a hombres innumerables, y no raras veces ha sucedido en la historia que pueblos pequeños y pobres han obtenido el triunfo sobre naciones grandes y ricas. […] En ciertas circunstancias, el poder de unos pocos muy bien puede evidenciarse como superior al poder de muchos.[172]

Por consiguiente, actuar en común —justamente esta es la

enseñanza que se podría sacar de ahí— es un actuar estratégico, es decir, orientado al éxito. Esto vuelve necesarias la organización y la estrategia. Únicamente por medio de una organización efectiva, de una buena estrategia, un grupo numéricamente menor puede ser más poderoso que un grupo mayor.

Que el poder no se puede basar solo en la comunicación y en el acuerdo y el mutuo entendimiento se vuelve claro también con otros ejemplos que Arendt aduce para distinguir el poder de la violencia:

Ni siquiera el régimen despótico que conocemos, el dominio sobre esclavos que siempre superaban a sus señores en número, se basaba en la superioridad de los medios del poder en cuanto tales, sino en la organización superior de los que mandaban a los esclavos y que eran solidarios entre sí, es decir, en el poder.[173]

Por lo tanto, aquí no se puede hablar de un poder comunicativo. Justamente la «opinión» de los esclavos no genera ningún poder en vista de la organización, de la estrategia de los dominantes. Los esclavos no podían organizarse ni desarrollar una estrategia. El poder de quienes mandaban a los esclavos es la hegemonía de un grupo que se basa en una «organización superior», es decir, en una estrategia efectiva. No es un poder comunicativo orientado al acuerdo y al mutuo entendimiento, sino un poder colectivo orientado al éxito.[174] Habermas, por el contrario, rebaja el poder colectivo igualándolo al efecto de una comunicación orientada al acuerdo y al mutuo entendimiento:

Hannah Arendt desliga el concepto de poder del modelo de acción teleológica: el poder se forma en la acción comunicativa, es un efecto grupal del habla en la que el entendimiento se convierte para los participantes en un fin en sí mismo.[175]

Si el entendimiento y el mutuo acuerdo fueran de hecho el único objetivo, el objetivo por sí mismo, entonces no se configuraría ningún espacio de poder. Probablemente contra su propia intención, Arendt asocia continuamente el poder con la organización y con la estrategia:

Así es como en un sentido intrapolítico la violencia tiene siempre la función de un medio extremo de poder contra criminales o contra rebeldes, es decir, contra individuos sueltos o contra minorías que van desapareciendo, y que se niegan a ser sometidas por la opinión cohesionada de la mayoría. Normalmente, es la hegemonía de esta mayoría y de su «opinión» la que encarga a la policía o la que la empodera para actuar con violencia contra aquellos que se sustraen a su dictamen de autoridad. E incluso en caso de guerra, cuando después de todo resulta que lo que parece tener la última palabra es la pura violencia, puede suceder que una superioridad enorme en cuanto a medios de poder resulte ineficaz cuando se enfrenta a un adversario mal armado, pero bien organizado y por eso mucho más poderoso, como vemos en Vietnam.[176]

Como a menudo sucede en Arendt, este pasaje evidencia una ambigüedad argumentativa. Primero habla del poder estatal, que se basa en el poder de la «opinión cohesionada de la mayoría». Luego, de repente, cambia del Estado de derecho a la guerra, es decir, del poder estatal a la violencia instrumental en la guerra, que ella quiere que se la distinga del poder de la «opinión». Pero en este pasaje vuelve a resaltar la repercusión recíproca positiva entre poder y organización. Este poder de la organización no se puede reducir simplemente al poder de la «opinión»: tiene una calidad estratégica.

A causa de su fijación con el poder comunicativo, Habermas tampoco ve esta proximidad entre poder y estrategia:

También para Hannah Arendt la acción estratégica es esencialmente

apolítica. […] En el arte de la guerra se trata manifiestamente de la utilización calculada de los medios de coacción, con la intención de disuadir o de subyugar físicamente al adversario. La acumulación de medios de aniquilación no hace más poderosas a las superpotencias —la fuerza militar es con frecuencia, como demuestra el caso de la guerra de Vietnam, el «pendant» de una impotencia interna—. El ejemplo de la estrategia se presta además para subsumir la acción estratégica bajo la acción instrumental. […] Como la utilización racional con respecto a fines de los medios militares parece responder a la misma estructura que el manejo de instrumentos en la fabricación de objetos o en la transformación de la naturaleza, Hannah Arendt equipara sin más la acción estratégica con la instrumental. Valiéndose del caso de la conducción de la guerra, muestra cómo la acción estratégica es tan violenta como la instrumental; una acción de este tipo cae fuera del ámbito político.[177]

En su ejemplo, Arendt también piensa la guerra políticamente.

Lo estratégico forma parte de lo político, que no tiene que ser idéntico a lo instrumental. Por el contrario, Habermas afirma que Arendt equipara «de un plumazo» el actuar estratégico con el instrumental. Esto no es lo que hace Arendt. Sus ejemplos muestran lo contrario, es decir, que el actuar estratégico no se puede subsumir bajo el actuar instrumental.

¿En función de qué quiere explicar Habermas el triunfo de los vietnamitas? ¿En qué consiste su poder? Según Arendt, el poder de los vietnamitas se basa en una mejor organización. Están «mal armados», pero «bien organizados», de modo que su éxito también tiene carácter estratégico. Se trata de una guerra. Habermas, por el contrario, quiere desvincular tanto lo estratégico como lo instrumental del poder comunicativo. Pero el poder comunicativo, solo por sí mismo, nunca lleva a la victoria. Lo que el ejemplo de la guerra de Vietnam ilustra es, justamente, un triunfo que fue estratégico. Resulta problemática la separación estricta que hace Habermas entre poder comunicativo y poder instrumental. Lo que no se percibe con ello son aquellos intersticios estratégicos que ocupan lo político.

Según Habermas, el «fenómeno fundamental del poder» es la «formación de una voluntad común basada en una comunicación dirigida al acuerdo y al mutuo entendimiento». Pero este modelo consensual reduce considerablemente el acontecimiento del poder. Habermas eleva un único aspecto del poder a «fenómeno fundamental del poder». Al fin y al cabo, la relación asimétrica entre el sujeto que ordena y el sujeto que obedece también es una relación de poder que, sin embargo, no se basa en una comunicación orientada al acuerdo y al mutuo entendimiento. En una relación entre dos, el poder se dirige contra esta comunicación. Más bien es proclamador. Por el contrario, la necesidad de actuar en común con otro no se basa necesariamente en una necesidad de poder.

El modelo comunicativo del poder que ofrece Habermas oculta la dimensión estratégica y polémica del poder. Por el contrario, una teoría del poder que solo se orienta en función de la lucha[178] no atina con aquella dimensión comunicativa o colectiva del poder que se basa en el actuar conjunto, en la formación de una voluntad común o de un «sí mismo» colectivo. No resulta especialmente fructífero declarar ora el combate, ora el consenso del «fenómeno fundamental del poder». Más conveniente sería exponer tanto el modelo de consenso como el modelo de lucha como acuñaciones diversas de un mismo poder. Es decir, se necesita un modelo explicativo que evidencie tanto la «instrumentalización de una voluntad ajena para fines propios» como la «formación de una voluntad común en una comunicación orientada al acuerdo y el mutuo entendimiento» como formas diversas del poder.

Subjetividad y continuidad, o «sí mismo» y continuidad, son dos momentos estructurales que permanecen constantes en todos los modelos de poder. El poder es la capacidad del yo para continuarse en el otro. Brinda una continuidad del sí mismo en la que el yo se recobra íntegramente. También una configuración del poder político, por ejemplo el Estado, es una continuidad que genera un orden que se extiende a otros ámbitos. Muestra igualmente la estructura de una subjetividad. Al fin y al cabo, el colectivo se presenta como un «sí mismo». Se conserva o se afirma a sí mismo. Figuras como el cabeza de Estado o el soberano ilustran plásticamente su estructura de una subjetividad.

Tanto el modelo de lucha como el modelo colectivo o de consenso del poder se basan en los momentos estructurales del poder que hemos mencionado. La resolución común o la «coincidencia de muchos impulsos volitivos e intenciones»[179] genera una continuidad en la acción que es mantenida por un «sí mismo» colectivo. Incluso la relación de poder que se basa en una lucha muestra ambos momentos estructurales. El vencedor se continúa a sí mismo en los sometidos. Así es como se recupera a sí mismo en el otro al que ha vencido. De este modo, el poder le proporciona una continuidad de sí mismo. Considerando aquellos momentos estructurales del poder, el modelo de lucha y el de consenso ya no resultan opuestos. Pero ninguno de ambos modelos de poder aparece de forma pura. La lucha, por ejemplo, en el caso de que se produzca entre grupos, presupone un actuar común y resuelto de los miembros de los grupos respectivos. Por otro lado, no hay ningún actuar común que esté totalmente libre de un actuar polémico o estratégico. Ya la pluralidad de la voluntad reconfigura la comunicación estratégicamente.

Una vez que Habermas ha separado limpiamente el poder como «efecto de grupo» del actuar comunicativo orientado al mutuo entendimiento y al acuerdo, trata de introducir esto de nuevo en lo político. La ampliación de lo político, al sumarle el actuar estratégico, debe proporcionarle una «versión realista»[180] a la generación comunicativa de poder:

El concepto de lo político tiene que hacerse extensivo a la competencia estratégica por el poder político y a la utilización del poder en el sistema político. La política no puede identificarse exclusivamente, como pretende Hannah Arendt, con la praxis de aquellos que discuten y se conciertan entre sí para actuar en común. Y a la inversa, tampoco es admisible la teoría prevaleciente que reduce el concepto de lo político a los fenómenos de competencia por el poder y de reparto del poder sin hacer justicia al peculiar fenómeno de la generación del poder.[181]

Habermas preferiría que la lucha por el poder se integrara en lo

político, pero como ve lo positivo del poder exclusivamente en el actuar comunicativo, considera el actuar estratégico y orientado al poder de forma problemática como fuente de una violencia que reprime la comunicación:

Pero no […] podemos excluir del concepto de lo político el elemento de la acción estratégica. La violencia ejercida a través de la acción estratégica vamos a entenderla como la capacidad de impedir a otros individuos o grupos la percepción de sus intereses. En este sentido la violencia ha figurado siempre entre los medios de adquisición del poder político y de la afirmación de una posición de poder.[182]

Pero esta violencia que se ejerce mediante el actuar estratégico no es una violencia palmaria, sino una violencia que sabe revestirse incluso de poder legítimo. Habermas la llama una «violencia estructural», que sin llamar la atención levanta «barreras comunicativas»:

La violencia estructural no se manifiesta como violencia, sino más bien, sin hacerse notar, bloquea las comunicaciones en las que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimación. […] [La violencia estructural] puede hacer plausible cómo llegan a formarse convicciones con las que los sujetos engañan sobre sí mismos y sobre su situación. […] En las comunicaciones distorsionadas por barreras sistémicas los interesados forman sus convicciones sin sentirse subjetivamente coaccionados; pero esas convicciones no son más que ilusiones; y así generan un poder que cuando se institucionaliza puede volverse contra los mismos interesados.[183]

La noción de un actuar que se orienta de forma exclusiva al acuerdo y al mutuo entendimiento, o de una comunicación intacta y no

distorsionada, hace que toda asimetría social parezca ser una violencia. A la idea abstracta de un poder que solo se ha generado comunicativamente no se le puede dar una «versión realista» ampliándola con la idea igual de abstracta de una violencia que parece ir prendida del actuar estratégico en cuanto tal. Mucho más realista es la idea de una comunicación que ya desde siempre ha sido estratégica. Por consiguiente, el actuar estratégico no sería la fuente de una «violencia», sino un momento constitutivo del poder, el cual nunca puede ser puramente comunicativo o estar orientado puramente al acuerdo y al mutuo entendimiento.

Lo único que crea una «versión realista» del poder es la suposición de un actuar comunicativo que al mismo tiempo es estratégico. Esa «versión realista» conduce a un concepto flexible del poder, el cual asume una configuración distinta en función de la estructura interna de intermediación que tenga el poder. La violencia solo designa una constelación especial en la que la intermediación está reducida a cero. A causa de esta falta de intermediación, la violencia priva a los participantes de la comunicación de toda sensación de libertad. Una constelación de poder en la que el sometido al poder consiente plenamente en quedar bajo el dominio del otro, aunque genera una fuerte asimetría, no es una situación de violencia.

A diferencia de la violencia, el poder no excluye la sensación de libertad. Incluso la produce intencionadamente para estabilizarse. Las ideologías o narraciones legitimadoras, que a través de los canales de comunicación dejan fijada una relación asimétrica, todavía habría que emplazarlas en el nivel del poder. La violencia nunca es narrativa. Con la más mínima narración, que después de todo es un intento de intermediación, comienza ya el poder.

La política es más que una lucha por un poder materializado en un bien por sí mismo positivo. En este sentido, va más allá de la «política del poder». Del mismo modo, lo político no se agota en el actuar conjunto en cuanto tal. En un sentido enfático, la praxis política es más bien la configuración activa o la influencia sobre un actuar en común,[184] pero tal comunicación o influencia no es ninguna comunicación meramente orientada al acuerdo o el mutuo entendimiento, sino que sirve para imponer intereses o valores.

La política siempre es política de poder en la medida en que no cabe disociar la comunicación política del actuar estratégico. Un ser que se orienta meramente al acuerdo y al mutuo entendimiento es una abstracción no solo en un sentido político, sino también en un sentido antropológico, es más, incluso en un sentido ontológico. No es el consenso, sino el acuerdo basado en transigencias recíprocas lo que, en cuanto equilibrio de poder, constituye el actuar político. Compromittere significa encomendar la decisión sobre un asunto a la sentencia de un árbitro. Es decir, la política es una praxis del poder y de la decisión.

Ética del poder

En El nomos de la tierra, Carl Schmitt llama la atención sobre la fuerza del suelo a la hora de fundamentar el derecho, sobre el origen «telúrico» del derecho. La «ocupación de la tierra» sería el paradigma del proceso legal constituyente: fundamentaría «el orden inicial del espacio, el origen de toda ordenación concreta posterior y de todo derecho ulterior».[185] Es decir, la ocupación del suelo inaugura el ámbito legal en general, y convierte por primera vez la tierra en un lugar. Según Schmitt, orden es «ubicación».[186]

En De camino al habla, Heidegger también apunta a una ubicación:

En su origen «lugar» significa la punta de la lanza. En ella todo converge hacia la punta. El lugar reúne hacia sí a lo supremo y a lo extremo.[187]

El lugar funda un orden, un «nomos»[188] que porta todo lo que es, enlazándolo y dándole un punto de apoyo y una estancia. Haciendo eso, el lugar ubica sin violencia. Lo «congregado» no se somete a ninguna coerción. Lo que caracteriza al lugar del que habla Heidegger es una intensa intermediación. El lugar «resplandece a través» de lo congregado e «ilumina a través» de ello, otorgándole por primera vez lo que es propio de él. Si «congrega convocando en sí para lo supremo y lo extremo» es porque no oprime lo congregado, lo «libera para que campe».

Resulta interesante que Heidegger no siga reflexionando sobre la morfología del lugar. El lugar significa la punta de la lanza. La punta significa que el lugar está centrado. El lugar lo «alcanza» todo metiéndolo en sí mismo. Es decir, está estructurado de forma ipsocéntrica. Además, la punta de la lanza es cualquier cosa menos amable. Ella puede irradiar violencia y coerción. Heidegger no tiene en cuenta esta posibilidad de represión y dominio. Solo percibe la

punta en cuanto a la posibilidad de una intermediación suprema. Pero si el lugar ejerce una intermediación muy pobre, entonces la punta de la lanza se expresa como coerción y represión.

Heidegger no asocia la ubicación con el poder.[189] Pero la morfología del poder permite la posibilidad de interpretar expresamente la ubicación como un acontecimiento del poder. El lugar «congrega en sí mismo», «alcanza metiendo en sí». Todas las fuerzas convergen en la punta configurando una continuidad. El rasgo principal del lugar es que tira hacia sí mismo. Alcanzándolo todo y metiéndolo en sí o congregándolo, configura una continuidad ipsocéntrica. El arrastre hacia sí mismo y la configuración de una continuidad hacen de la ubicación un acontecimiento del poder. Aquella «punta de lanza» en la que todo «confluye» remite a la mismidad de un lugar que se quiere a sí mismo. También Derrida se da cuenta de que la noción de mismidad y la de poder van juntas: «La noción de fuerza (kratos), la de poder y la de dominio están contenidas analíticamente en el concepto de mismidad».[190] En esta mismidad se basa también la soberanía de un lugar político. La propiedad, la casa (oikos) o el capital también presuponen la mismidad del lugar. Por consiguiente, toda configuración de poder es ipsocéntrica.

El proceso de globalización hace que la vinculación territorial del poder sea más laxa. Formaciones de poder transnacionales, que aparecen como «cuasi-estados»,[191] no están vinculadas a ningún territorio determinado. No son telúricas. Para la formación o la ampliación del poder no se necesita aquí una «ocupación de tierra» en sentido clásico. Pero la globalización no conculca del todo la lógica de la ubicación. Al fin y al cabo, la ubicación significa la producción de un espacio organizado ipsocéntricamente, que todo lo alcanza metiéndolo y congregándolo en sí mismo. Las formaciones de poder transnacionales se han fugado de la «jaula del juego del poder organizado territorialmente y en forma de Estados nacionales», pero no están desubicadas. Ocupan unos espacios nuevos que, sin embargo, no están vinculados a ningún territorio nacional. En «ninguna parte» no se puede establecer ningún poder. Como consecuencia de la globalización, lo que aparece en el horizonte es sobre todo el movimiento de desterritorialización. Pero la globalización genera diversas formas de reubicación. En eso

consiste su dialéctica.

El acontecimiento del poder es una ubicación tanto en el espacio territorial como en el «espacio digital».[192] Si en la época global el espacio se abre sobre todo digitalmente, la ubicación también sucede digitalmente. Para la formación y la ampliación del poder sería necesaria entonces una ocupación digital de suelo, una ganancia digital de espacio. En relación con la lógica del poder, no hay ninguna diferencia esencial entre la ubicación terrena y la ubicación digital.[193] Aquí tiene el poder quien conquista o domina el espacio digital. También el mercado es un espacio que hay que ocupar con una apropiación económica del suelo. Se lucha por cuotas de mercado como si fueran espacios. Aunque el mercado global ya no tiene ninguna vinculación telúrica, no vuelve superflua la ubicación. También aquí se trata de posicionarse, de ubicarse a sí mismo. Y «fusionar» o «absorber» no se distinguen esencialmente de ocupaciones de suelo: amplían el poder.

La pregunta acerca de una etización del poder se plantea en vista de la estructura de congregación que tiene el poder. El poder es centralizador. Todo lo congrega en sí mismo y en algo único. Si su arrastre hacia lo uno lo pone como algo absoluto, entonces lo que queda a su lado o lo múltiple solo se percibe como aquello que hay que suprimir. Cuando eso sucede, los espacios que se sustraen a lo uno o que se le oponen se los desubica convirtiéndolos en espacios marginales o se los desvaloriza. La pregunta es si al poder en cuanto tal le es inherente la fuerza e incluso la amabilidad de volver a ubicar los lugares marginales.[194] El poder dispone, sin duda, de la capacidad de la intermediación. Básicamente, no excluye la libertad. Pero la intermediación propia del poder tiene un límite.

El poder es ipsocéntrico. Al poder, en cuanto tal, le es inherente la mismidad. Todo lugar político o económico tiende hacia sí mismo y se afirma a sí mismo. La voluntad de sí mismo siempre está contenida en el concepto de poder. Sin esta tendencia ipsocéntrica no surge ninguna formación de poder. Precisamente aquella «punta de lanza» remite a esta mismidad que es inmanente a toda formación de poder.

El carácter absoluto del poder consiste en una inmunidad absoluta, en una absoluta invulnerabilidad del sí mismo. Derrida asocia la

etización del poder con una cierta «autoinmunidad»,[195] que conduciría a un debilitamiento de la mismidad. Una autoinmunidad debe engendrar una apertura para aquella «alteridad» «de la que no puede volver a apropiarse la mismidad de un poder soberano y de un saber calculable».[196] Pero la versión del poder con «autoinmunidad» planteada por Derrida no deja de ser problemática. Después de todo, si ella condujera a la autodestrucción total, sería un mal absoluto. Implicaría una anomia, una anarquía, una disolución total del lugar o de la casa (oikos). Sin casa no hay hospitalidad. Sin embargo, la etización del poder exige que el lugar trascienda su tendencia ipsocéntrica, que brinde espacios no solo a lo uno, sino también a lo múltiple y a lo marginal, que conceda estancias, que se vea conmovido por una amabilidad original que detenga esta tendencia, esta voluntad de sí mismo, es más, que reprima esta tendencia. De la amabilidad emana un movimiento distinto que del poder. Al poder en cuanto tal le falta la apertura para la alteridad. Propende a la repetición de sí mismo y de lo mismo. También al capital (que como el lugar discurre hacia el vértice)[197] le es inherente la tendencia a reiterarse y a agrandarse a sí mismo.

En Foucault también se encuentran planteamientos para una ética del poder. En la década de 1980 defiende un concepto de poder dominado por la idea de libertad. Reacciona así cuando se lo confronta con esta cuestión: «Por todas partes usted no ve más que poder, así que no hay espacio para la libertad». Foucault responde: «Si en todo campo social hay relaciones de poder, eso se debe a que en todas partes hay libertad».[198] Foucault trata de disociar la relación de poder de las relaciones de dominio y de coerción, vinculándola estrechamente con la libertad. Según esta concepción, la relación de poder no presupone la libertad solo porque surja mediante la represión de la libertad del otro que estaba dada previamente, sino que, más bien, la libertad representa un elemento importante, es más, un elemento que sustenta la propia relación de poder. Por consiguiente, el poder solo se ejerce sobre «sujetos libres». Y estos tienen que seguir siendo libres para que siga existiendo la relación de poder:

Cuando las determinaciones están saciadas no existe ninguna relación de poder. La esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (entonces se trata de una relación de coerción física), sino solo cuando puede moverse y, en el caso límite, evadirse. Es decir, el poder y la libertad no guardan una relación de exclusión (en el sentido de que siempre que se ejerce poder, desaparece la libertad), sino que están dentro de un juego mucho más complejo: en este juego, la libertad aparece como la condición existencial del poder.[199]

El argumento de Foucault no es aquí del todo estricto. La esclavitud es una relación de poder aunque el esclavo esté encadenado: siempre tiene la posibilidad de decir «no», es decir, incluso ante la amenaza de muerte puede negarse a obedecer al señor. De esta manera, aun el esclavo encadenado es libre, pues siempre tiene la elección entre la muerte y la obediencia. Lo que convierte la esclavitud en una relación de poder no es la posibilidad de movimiento o de escapatoria, sino el «sí». Por el contrario, el señor pierde el poder en el momento en que el esclavo le niega toda obediencia. En ello resulta irrelevante si el esclavo está encadenado o si tiene la posibilidad de escapar. Una mínima libertad, que aquí es la posibilidad de decir «sí» o «no», es el presupuesto de la relación de poder. Pero no legitima para suponer que el poder es un «juego».

A diferencia de la pura violencia, que no permitiría ningún asentimiento ni ninguna negativa, es decir, ninguna elección, convirtiendo al otro en una cosa[200] absolutamente pasiva, la relación de poder encierra la posibilidad de la resistencia. La negativa es una forma de la resistencia. Incluso el súbdito que con una decisión libre obedece absolutamente al soberano tiene básicamente la posibilidad de resistirse. Pero el poder es máximo cuando al soberano no se le enfrenta ninguna resistencia. No solo en el caso de la violencia ilimitada, sino también en el del poder ilimitado no se produce ninguna resistencia. Así pues, puede haber una relación de poder sin resistencia. Como es evidente, Foucault no advierte esta constelación. Él se orienta siguiendo el paradigma de la lucha. Esto asume la forma de una competencia:

Pues si resulta que es cierto que en el núcleo de las relaciones de poder, y como su permanente condición existencial, se produce la indignación y las libertades reticentes, entonces no hay relaciones de poder sin resistencia, sin escapatoria ni huida, sin una eventual reversión.[201]

Según la nueva concepción de Foucault, es inherente al poder un momento lúdico que justamente queda bloqueado con el dominio, pues este no permite ninguna apertura, ninguna «reversibilidad del movimiento». Este concepto de dominio no deja de ser problemático. No se puede contraponer estrictamente el dominio a la relación de poder. El estado de dominio es un estado en el que la relación de poder alcanza una estabilidad. Además, la apertura propia del juego no es un rasgo esencial del poder. El poder propende justamente a reducir la apertura. Es posible que el miedo a la apertura y a la inestabilidad alimente el deseo de más poder. El poder busca consolidarse, estabilizarse, extirpando intersticios o espacios abiertos de imprevisibilidad. Los espacios de poder son espacios estratégicos. Pero la apertura estratégica no es idéntica a aquella placentera apertura o incertidumbre que es inherente al juego.

Cuando Foucault define el poder como un juego «abierto», o cuando exige con énfasis «prácticas de libertad», está formulando un concepto de poder en el que ya se contiene una cierta crítica al poder. El poder como «juego estratégico abierto», dice Foucault, no es «lo que usualmente se llama poder».[202] Su nueva concepción de poder surge de un ethos de la libertad. Se trata

de darse las reglas de juego, las técnicas de dirección y también la moral, el ethos, la praxis del «sí mismo» que permiten jugar dentro de los juegos de poder con la mínima aplicación del dominio.[203]

Es decir, un ethos de la libertad vela para que el poder no se anquilose convirtiéndose en dominio y para que siga siendo un juego abierto.

Desde el punto de vista de la lógica del poder no cabe discutir que la relación de poder presupone un mínimo de libertad. No hay ninguna relación de poder con una cosa pasiva, de la cual no se obtiene ninguna resistencia. Foucault emplea el concepto de «libertad» con un sentido enfático. La libertad, que él vincula con el acontecimiento del poder, va mucho más allá de aquel mínimo que exige la lógica del poder. Foucault asocia el acontecimiento del poder con una «praxis de la libertad» que presupone «liberarse» de una «moral coercitiva».[204] Esa transición tácita que hace Foucault de la libertad como presupuesto estructural de la relación de poder a una ética de la libertad evidencia una imprecisión argumentativa. Foucault transforma tácitamente la libertad como elemento estructural de la relación de poder en una cualidad ética. Pero esta no es inherente al poder en cuanto tal. En este paso tan frágil de la lógica del poder a la ética del poder, Foucault introduce una diferencia entre poder y dominio.

La concepción de Foucault del poder, que se basa en «prácticas de libertad»,[205] es demasiado ambigua. Es evidente que Foucault trata de juntar el poder con la libertad. Pero a diferencia de Hegel, quien con su idea del «poder libre» se orienta en función de la intermediación y la reconciliación, Foucault concibe el acontecimiento del poder en amplia medida como un acontecimiento de lucha. Sin embargo, lo transforma o lo atenúa convirtiéndolo en una competencia abierta a la que le falta el vértice del dominio. Con ello mantiene el poder en una suspensión lúdica. Esta concepción del poder es muy artificiosa, y se aleja del acontecimiento real del poder.

En la década de 1980, al pensamiento de Foucault lo domina la idea de libertad. También su nueva concepción del poder resulta afectada por este énfasis en la libertad. Según Foucault, la ética es una «praxis de libertad». La libertad es la «condición ontológica de la ética».[206] En ello, Foucault se está remitiendo a la praxis antigua del «cuidado de sí mismo», que se supone que buscaba «liberarse de aquello de lo que dependemos, que no dominamos, que no

controlamos», para «establecer una autorreferencia cohesionada y completa consigo mismo»,[207] es decir, ser dueño de sí. Este «cuidado de sí mismo», que es lo que importa para la libertad, implica la preocupación por el uso correcto del poder. Según esta ética, el abuso del poder resulta de que uno se ha vuelto «esclavo de sus placeres».

El abuso del poder conlleva la pérdida de libertad, la «esclavización de sí por sí»: «La actitud del individuo respecto de sí mismo, la forma en que asegura su propia libertad respecto de sus deseos, la forma de soberanía que ejerce sobre sí son un elemento constitutivo de felicidad y del buen orden de la ciudad».[208] Partiendo del pensamiento grecorromano, Foucault asocia la praxis del «cuidado de sí mismo» con la capacidad de alcanzar un trato correcto con el poder. Por eso, el «peligro de dominar a otros y de ejercer un poder tiránico sobre ellos» procede de que «uno no se ha ocupado de sí mismo y se ha convertido en esclavo de sus apetitos».[209] Así pues, se trata de «escaparse del círculo que discurre entre la autoridad despótica (sobre los otros) y el alma tiranizada (por sus apetitos)». El «principio regulador interno» del ejercicio político del poder es la «autoridad completa sobre sí mismo». Foucault cita a Platón: «El hombre de temple más real reina sobre sí mismo (basilíkos, basileyón heaytou)».[210]

Lo que aquí resulta problemático es suponer una conexión entre el ejercicio de un poder tiránico y el alma tiranizada por sus apetitos. El perfecto autodominio o la «autoridad sobre sí» no excluye el dominio por medio de la violencia. Además, la preocupación por sí mismo puede disociarse totalmente de la preocupación por los demás. El lazo de finalidad entre el «cuidado de sí mismo» y la preocupación por los demás solo se entabla mediante el cálculo de que el bien de los demás sirve en último término para el bien propio. Más allá de la circularidad de esta economía de intercambio, la ética del «sí mismo» no puede incluir a los demás en el horizonte del «sí mismo». Además, hay que distinguir entre el poder y la violencia. El «poder tiránico» en realidad es violencia. No es capaz de intermediar. Por el contrario, el poder tendrá que incluir a los demás para instalarse en su alma y hacerse resistente a toda prueba. La preocupación por la intermediación es inherente al poder. El poder nunca es ciego. Por el contrario, la tiranía, que es

ciega a la intermediación, desestabiliza el poder.

En Foucault, el «cuidado de sí mismo» se eleva a principio ético, aunque se le reconoce una prioridad sobre la preocupación por los demás:

No hay que anteponer la preocupación por otros al «cuidado de sí mismo»; considerándolo éticamente, el «cuidado de sí mismo» viene primero, igual que ontológicamente es la autorreferencia la que ocupa el primer lugar.[211]

¿Hay que partir entonces sin más de una continuidad entre la ética y la ontología? ¿La diferencia entre la ética y la ontología no consiste justamente en que en la ética lo que está en cuestión es la prioridad ontológica de la autorreferencia? ¿No es inherente a lo ético, en sentido enfático, poner en cuestión aquella ontología que asigna el primer puesto a la referencia a sí mismo?

La ética del poder de Foucault se basa en una ética del «cuidado de sí mismo». Orientándose en función del «sí mismo», no es capaz de franquear aquellos espacios que rebasan la intencionalidad del poder, que consiste en el regreso a sí mismo.[212] Al fin y al cabo, el poder mismo es un fenómeno del «sí mismo» o de la subjetividad. La ética del poder de Foucault no se abre a lo distinto del poder, que generaría una contrapartida al regreso a sí mismo. Tampoco puede generar aquella amabilidad que permitiría ver justamente aquello que no aparece dentro de la economía del «cuidado de sí mismo».

Resulta interesante que Foucault se atenga al paradigma de la autoposesión. Se siente en deuda, es evidente, con esa cultura europea «que una y otra vez intenta el restablecimiento de una ética y una estética del “sí mismo”».[213] En esta línea de tradición Foucault sitúa, además de a Montaigne, a Baudelaire y a Schopenhauer, también a Nietzsche. La filosofía del poder de Nietzsche contiene rasgos de una ética y de una estética del «sí mismo». Pero al mismo tiempo desarrolla una dinámica o una

dialéctica que conduce al poder más allá de sí mismo.

Nietzsche exige que hay que llegar al extremo de ser honesto incluso en detrimento de sí mismo. La vida es «esencialmente apropiación, vulneración, sometimiento del otro y del más débil, opresión, aspereza, imposición de formas propias, anexión y, cuando menos y en el caso más tenue, explotación».[214] La explotación no se encuadra «en una sociedad corrupta o imperfecta y primitiva», sino que, siendo una «función orgánica fundamental», corresponde a la «esencia de lo vivo». La explotación es una «consecuencia de la auténtica voluntad de poder, que es justamente la voluntad de vida». Todo cuerpo vivo quiere «crecer para extenderse y atraer hacia sí, para ganar preponderancia», en concreto «no a causa de alguna moralidad o de alguna inmoralidad, sino porque vive, y porque la vida es, justamente, voluntad de poder».

Ejercer poder significa imponerse a sí mismo a otro; en cierto sentido, crecer por encima del otro, predominar sobre el otro, es decir, continuarse a sí mismo en el otro o tender una continuidad, una continuación de sí mismo a lo largo del otro. Del poder es propio un quererse a sí mismo. Por sí mismo, el poder no podría generar ningún movimiento contrario a esta intencionalidad del quererse a sí mismo ni ningún volverse hacia el otro que al mismo tiempo no fuera un regreso a sí mismo, es decir, no podría generar ninguna preocupación por el otro que fuera más allá de la preocupación por sí mismo. El poder está sujeto a esta constante referencia a sí mismo y disfrute de sí mismo, a este constante regreso a sí mismo:

Conquistando primero y dominando (organizando) después, el sentimiento de poder regula lo superado para conservarse a sí mismo, conservando para ello lo superado mismo.[215]

Nietzsche no reserva el poder de forma exclusiva al comportamiento humano. Más bien, el poder es elevado a principio de lo vivo en general. Los seres unicelulares tienden al poder:

Tomemos el caso más sencillo, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resista, y no lo hace por hambre, sino por voluntad de poder.[216]

También la verdad es interpretada como un acontecimiento del poder: ella es una óptica que el poderoso incorpora como la suya propia a los demás para continuarse a sí mismo con ella. Es un medio de dominio. También lo bello obedece a la economía del poder:

Desarrollo sin escrúpulos de las formas: las más bellas son solo las más fuertes, se asientan como las victoriosas regocijándose de su tipo y procreándose.[217]

El poder asegura la continuación de un tipo, generando con ello una continuidad. También el filósofo tiende a prolongar la óptica propia para con ello continuarse a sí mismo. Nietzsche interpreta así la fe de Platón «de que incluso la filosofía es una forma de sublime impulso sexual y engendrador».[218]

«Conquista», «explotación» o «vulneración» forman parte, por lo tanto, de la «esencia de lo vivo». Reflejan la voluntad de poder, la cual da aliento a la vida. Todo ser vivo quiere crecer para extenderse en torno de sí y para atraer hacia sí. En vista de esta voluntad de poder universal y omnipotente se plantea la difícil pregunta sobre de dónde viene, pues, aquella «aversión hacia lo demasiado vivo» por la que se caracteriza la «tranquilidad del alma fuerte».[219] Evidentemente, Nietzsche no deja que el poder se agote en la forma negativa de la explotación o de la opresión. Más bien lo mezcla con otras cualidades que alteran su carácter de forma radical. Habla de la «justicia» como la «función de un poder cuya mirada alcanza muy lejos en torno de sí».[220] El poder explotador o represivo también puede mirar muy lejos en torno de sí, pero

mientras siga siendo ipsocéntrico, la amplia mirada en torno, en último término, solo le vale al «sí mismo»: si se echa un vistazo a la lejanía es solo para ampliar el círculo del «sí mismo». El poder solo puede mirar más allá en aras de la lejanía, y en aras de las cosas que habitan en esta lejanía, si se ve conmovido por algo que no es poder y que no gira en torno al «sí mismo». La justicia, con su «elevada y clara objetividad que es tan profunda como de tierna mirada»,[221] no es un mero efecto del poder. Su «ojo solícito»,[222] que también se vuelve a lo menudo y a lo fugaz, no es el ojo del poder. El poder no conoce aquella «tiernísima emoción»[223] de una amabilidad de tierna mirada. Lo único que serviría para que el poder obtuviera una mirada amplia, larga y amable sería una cualidad extrínseca, que no cabría imputársela al poder.

Si se mira bien, la justicia genera un movimiento que es opuesto a la estructura de congregación del poder. Al poder le es inherente el arrastre hacia lo uno. No irradia ninguna amabilidad hacia lo múltiple, lo plural, lo variado, lo marginal o lo que se aparta del rumbo. Por el contrario, la justicia quiere «darle a cada uno lo suyo, ya sea algo vivo o muerto, real o pensado».[224] Es decir, la justicia no es ni ipsocéntrica ni centralizadora. Nietzsche la designa además como una «enemiga de las convicciones». El justo escucha más a las cosas que a sí mismo. Prescindir de la convicción es, al mismo tiempo, prescindir de sí mismo. Es decir, se trata de escuchar más o de ver más a favor de las cosas y yendo más allá de esa convicción momentánea a la que siempre le es inherente un estar convencido de sí mismo. El justo se reserva su juicio, que siempre llega demasiado pronto. El juicio sería ya una traición al otro: «Más escaso resulta abstenerse de juzgar: a menudo, no es parvo signo de humanidad no querer juzgar al otro y negarse a pensar sobre él».[225] La justicia se ejerce manteniendo en suspenso la convicción propia, la opinión propia sobre el otro, oyendo y escuchando, absteniéndose uno del juicio propio, es decir, absteniéndose de sí mismo. Pues, en perjuicio del otro, el yo siempre llega demasiado pronto. Aquel singular abstenerse de juzgar no puede proceder del poder en cuanto tal: de él no es propia la vacilación. El poder en cuanto tal nunca se niega a juzgar al otro o a pensar sobre él. Más bien consta de juicios y de convicciones.

El «poder cuya mirada alcanza muy lejos en torno de sí», es decir,

aquel poder con el «ojo solícito», es el único que puede ubicar sin producir lugares marginales. Así es como funda un lugar justo que da a «cada uno» «lo suyo». Nietzsche no se conforma con esta justicia. Tiene en mente, es evidente, una amabilidad ilimitada que, sin hacer distinciones, le da la bienvenida a cualquier cosa y a todas:

¡Todo lo que deviene, todo lo errante, todo lo que busca, todo lo fugitivo debe serme bienvenido aquí! A partir de ahora, mi única amistad es la hospitalidad.[226]

Esta singular hospitalidad le da a «cada uno» más que lo suyo. En eso se distingue el lugar hospitalario del lugar justo. En Heidegger, el lugar es también un lugar justo por cuanto «resplandece e ilumina a través de lo congregado, liberándolo así para que campe». Pero él no puede desarrollar aquella hospitalidad ilimitada que también afirmaría lo que quedara fuera de la «congregación».

En Aurora, Nietzsche contrapone a la caridad cristiana una amabilidad aristocrática:

Una caridad distinta. El carácter excitado, alborotador, desequilibrado y nervioso constituye el opuesto del gran apasionamiento: este apasionamiento —que, como un ascua silenciosa y tenebrosa, habita en el interior, congregando ahí todo lo caluroso y ardiente— hace que el hombre mire hacia fuera frío e indiferente, imprimiendo a los rasgos una cierta impasibilidad. En ocasiones, estos hombres son capaces de caridad, pero se trata de una caridad de tipo distinto de la de los sociables y deseosos de agradar: se trata de una amabilidad tierna, considerada, serena; miran desde las ventanas de su castillo, que es su fortaleza y, justamente por eso, también su prisión: ¡la mirada a lo ajeno, a lo libre, a lo distinto, les sienta tan bien![227]

Esta amabilidad aristocrática,[228] con la que el yo aún sería un prisionero de sí mismo, distingue a Nietzsche de una hospitalidad incondicional, que no conoce ninguna «impasibilidad», ningún castillo, ninguna fortaleza del yo. Se habla de una «negligencia peligrosa», de una

negligencia del alma ubérrima que nunca se ha esforzado por hacer amigos, sino que solo conoce la hospitalidad, que solo practica y sabe practicar la hospitalidad: casa y corazón abiertos para todo aquel que quiera entrar, ya sean mendigos o lisiados o reyes.[229]

Esta hospitalidad a toda costa hay que oponerla a aquella amistad que ve en el amigo un «segundo yo».[230] Es una «negligencia peligrosa» porque no es una praxis del «cuidado de sí mismo», porque nunca se preocupa del «sí mismo».

Desde la economía ipsocéntrica del poder no se puede explicar por qué la mirada a lo ajeno, a lo distinto, le sienta tan bien a aquel poderoso señor feudal. Al fin y al cabo, esta mirada no se nutre de la intención de hacer una conquista. Del mismo modo, tampoco se puede explicar por qué el poderoso experimenta su castillo propio como una prisión. ¿Qué le da motivos para mirar lo distinto desviando la mirada de sí mismo, y para abrir del todo su mirada a lo ajeno? ¿Qué le da motivos al poderoso para, yendo más allá de la amistad aristocrática, asumir una amistad que no hace distinciones, una amistad a toda costa y asimétrica?[231] ¿Cómo puede un poder ipsocéntrico generar desde sí todas estas amistades, todo este «estar de parte del otro»?

De una manera que resulta problemática, Nietzsche pone la amistad en función del poder, en concreto, del «poder que quiere sobreabundar».[232] La generosidad es el «apremio que genera la sobreabundancia de poder».[233] De forma correspondiente, no se cuestiona el arrastre ipsocéntrico del poder. Es justo la «autoglorificación»[234] el rasgo esencial de esta moral del poderoso. Pero ¿aquella «conciencia de una riqueza que quiere obsequiar y brindar» puede basarse realmente en la «autoglorificación»? La

intencionalidad en la que dicha autoglorificación se basa volverá a reapropiarse de todo lo brindado. El poderoso gusta de sí mismo cuando da, porque dar es una expresión de su poder. En este sentido, por ejemplo, la gracia es una afirmación suprema del poder y del «sí mismo» del poderoso. Dando, disfruta de sí mismo. Pero este autodeleite hace imposible el «sobreabundar» irradiándose a los otros. Lo que hace es, al fin y al cabo, anegar el «sí mismo». Lo que caracteriza al «sobre-abundar» es la imposibilidad de regresar a sí.

Nietzsche opone el hombre distinguido y noble al «plebeyo», al «autoritario violento»:

Por eso, hermanos míos, se necesita una nueva nobleza que sea adversa a todo populacho y a todo autoritario violento, y que en nuevas tablas escriba la nueva palabra «noble».[235]

Nietzsche diferencia aquí entre el poder noble y el poder como dominio violento. Pero esa distinción presupone que aquello que es noble no es el poder en cuanto tal. No es un efecto del poder que el soberano se distancie de lo plebeyo y que se rodee de un aura de distinción y nobleza. El poder no es capaz de lanzar por sí mismo a ese estado de «sobreabundancia» que caracteriza al distinguido y noble. A causa de las ansias que son inherentes al poder, nunca podrá suscitar una «sensación de plenitud». La plenitud o la sobreabundancia no surge simplemente acumulando poder. Es posible que el poder nunca quede libre de una sensación de carencia.

Por sí solo, el poder no deja, ni siquiera en la «sobreabundancia», que el alma derive hacia aquella «peligrosa negligencia» que «no conoce más que la hospitalidad». A causa de su naturaleza ipsocéntrica, el poder no es capaz de aquella hospitalidad ilimitada que abría la casa a «cualquiera». Nietzsche sabe muy bien cómo está constituida la hospitalidad que obedece a la economía del «sí mismo»:

Hospitalidad. El sentido en los usos de la hospitalidad es paralizar lo hostil en el extraño. Cuando en el extraño ya no se percibe ante todo a un enemigo, entonces la hospitalidad remite. Ella florece mientras florezca su maligno presupuesto.[236]

La amabilidad no es una propiedad intrínseca del poder. Más bien, el poder tendrá que haber sido conmovido por algo que no sea él mismo para que intermedie yendo más allá de la intermediación que le resulta posible. La amabilidad es también una intermediación, e incluso una forma intensa de intermediación. Pero le falta la intencionalidad del poder, que es justamente la «punta» de la subjetividad. El lugar amable se distingue del lugar del poder en el que lo que está aislado o suelto o lo marginal no lo percibe exclusivamente en relación con la continuidad de lo uno, sino que deja que resplandezca también en su «ser así». La amabilidad ubica yendo más allá de la ubicación que es propia del poder. Así pues, es como no genera lugares apartados. Actúa contra aquella desubicación a la que el poder nunca es del todo inmune.

Incluso cuando el poder se expresa en su «sobreexcedencia» como «hospitalidad» a toda costa, linda con lo distinto del poder. Se ha convertido en una especie de poder superior que contiene una singular autosuperación del poder. Ese poder superior irradia aquel dar irrestricto que el regreso a sí mismo y el quererse a sí mismo ya no se pueden reapropiar: un dar que, por así decirlo, sucede inconscientemente y sin intenciones, una amabilidad ilimitada que se produce incluso antes de la preocupación por el otro, antes de toda asistencia enfática al otro.

A Nietzsche, este singular filósofo de la «voluntad de poder», hay que escucharlo con atención ahí donde él evoca lo distinto del poder y de la voluntad:

Ahí afuera, delante de las ventanas, se tiende el otoño, lleno de pensamientos, bajo una clara luz solar que calienta templadamente, ese otoño nórdico que yo amo como a mis mejores amigos, porque es inconsciente de una forma tan madura y tan carente de todo

deseo. La fruta cae del árbol sin necesidad de un golpe de viento. […] Con toda calma cae y fecunda. Nada ansía para sí y lo da todo de sí.[237]

Lo que aquí se está evocando es un lugar que es inconsciente y que carece de deseos, es más, que es desinteresado, que carece de nombre[238] y de ansias. La filosofía nietzscheana de la «voluntad de poder», que según Foucault sería una «ética y una estética del sí mismo», conduce a una nemología, a una ética y una estética del nadie, a una amabilidad desinteresada, es más, sin deseos.[239] Nietzsche tuvo que haber escuchado reiteradamente aquella voz divina que lo exhortaba a obsequiarse a sí mismo, a vaciarse a sí mismo para convertirse en nadie:

¡Quieres regalar, desprenderte de tu

[sobreexcedencia brindándola,

pero tú mismo eres el más superfluo!

¡Sé astuto, hombre rico!

¡Obséquiate primero a ti mismo, oh Zaratustra![240]

Bibliografía

Agamben, G., Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt del Meno, 2002 [trad. cast.: El poder soberano y la nuda vida, Valencia, Pre-Textos, 2010].

Arendt, H., Macht und Gewalt, Múnich, 1970.

—, Vita activa oder Vom tätigen Leben, Múnich, 1981.

Bachrach, P. y Baratz, M.S., «Two Faces of Power». The American Political Science Review 56, 1962.

Bataille, G., Teoría de la religión, Madrid, Taurus, 1999.

Beck, U., Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt del Meno, 2002.

Berle, A.A., Macht. Die treibende Kraft der Geschichte, Hamburgo, 1973.

Bourdieu, P., Die politische Ontologie Martin Heideggers, Frankfurt del Meno, 1976 [trad. cast.: La ontología política de Martin Heidegger, Barcelona, Paidós, 1991].

—, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt del Meno, 1982 [trad. cast.: La distinción, Madrid, Taurus, 2002].

—, El sentido práctico, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

—, Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen, Berlín, 1989.

—, La dominación masculina, Barcelona, Anagrama, 2000.

Burckhardt, J., Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart, 1987.

Butler, J., Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung,

Frankfurt del Meno, 2001 [trad. cast.: Mecanismos psíquicos del poder, Valencia Universitat De València, 2001].

Canetti, E., Masa y poder, Barcelona, Muchnik, 1981.

Derrida, J., Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt del Meno, 2003.

Dean, M., Governmentality. Power and Rule in Modern Society, Londres, 2001.

Foucault, M., Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo xxi, 2003.

—, Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz. Psychiatrie und Medizin, Berlín, 1976 [trad. cast.: Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1993].

—, Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber, Madrid, Siglo xxi, 2006.

—, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlín, 1978.

—, Freiheit und Selbstsorge, Frankfurt del Meno, 1985.

—, Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, Madrid, Siglo XXI, 2006.

—, Das Subjekt und die Macht, en Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik,Weinheim, 1994.

French, M., Jenseits der Macht. Frauen, Männer und Moral, Reinbek, 1985.

Göhler, G. (ed.), Institution – Macht – Repräsentation. Wofür politische Institutionen stehen und wie sie wirken, Baden-Baden, 1997.

— (ed.), Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht, Baden-Baden, 1995.

Greven, M.Th. (ed.), Macht in der Demokratie. Denkanstöße zur Wiederbelebung einer klassischen Frage in der zeitgenössischen Politischen Theorie, Baden-Baden, 1991.

Habermas, J., Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Madrid, Cátedra, 1999.

—, Perfiles filosófico-políticos, Madrid, Taurus, 1975.

Han, B-C., Todesarten, Múnich, 1998.

—, Tod und Alterität, Múnich, 2002.

—, Philosophie des Zen-Buddhismus. Stuttgart, 2002 [trad. cast.: Filosofía del budismo Zen, Barcelona, Herder, 2015].

Handke, P., Versuch über die Müdigkeit. Frankfurt del Meno, 1992 [trad. cast.: Ensayo sobre el cansancio, Madrid, Alianza, 2006].

Hegel, G.W.F., Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt del Meno, 1970.

Heidegger, M., De camino al habla, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002.

—, Wegmarken, Frankfurt del Meno, 1967 [trad. cast.: Hitos, Madrid, Alianza, 2007].

—, Sein und Zeit,Tubinga, 1993 [trad. cast.: Ser y tiempo, Madrid, Trotta, 2003].

—, Gesamtausgabe, Frankfurt del Meno, 1975 ss.

Hindess, B., Discourses of Power. From Hobbes to Foucault, Oxford, 1996 [trad. cast.: Disertaciones sobre el poder: de Hobbes a Foucault, Madrid, Talasa Ediciones, 1997].

Hobbes, T., Leviathan, Hamburgo, 1996 [trad. cast.: Leviatán, Madrid, Alianza, ^{2}2009].

Hondrich, K.O., Theorie der Herrschaft. Frankfurt del Meno, 1973.

Honneth, A., Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt del Meno, 1985.

Imbusch, P. (ed.), Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien, Opladen, 1998.

Kantorowicz, E.H., Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, Múnich, 1990 [trad. cast.: Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval, Madrid, Akal, 2012].

Kelly, M. (ed.), Critique and Power. Recasting the Foucault/ Habermas Debate, Cambridge/Londres, 1994.

Kneer, G., Rationalisierung, Disziplinierung und Differenzierung. Sozialtheorie und Zeitdiagnose bei Habermas, Foucault und Luhmann, Opladen, 1996.

Lemke, T., Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlín/Hamburgo, 1997.

Lévinas, E., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Friburgo/Múnich, 1992 [trad. cast.: De otro modo que ser o más allá de la esencia, Salamanca, Sígueme, 2011].

Likert, R., Neue Ansätze der Unternehmensführung, Berna/ Stuttgart, 1972.

Luhmann, N., «Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen», en Zeitschrift für Politik 2, 1969, pp. 149-170.

—, Macht, Stuttgart, 1975.

—, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlín, 1995.

—, «Macht und System. Ansätze zur Analyse von Macht in der Politikwissenschaft», en Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 5, 1977, pp. 473-482.

—, Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen, 1984.

—, Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen, 1987.

—, Rechtssoziologie. Opladen, 1987.

Maquiavelo, N., Der Fürst. Stuttgart, 1978 [trad. cast.: El príncipe, Madrid, Austral, 2012].

Mann, M., Geschichte der Macht, vol. 1: Von den Anfängen bis zur Griechischen Antike, Frankfurt del Meno/Nueva York, 1990; vol. 2: Vom Römischen Reich bis zum Vorabend der Industrialisierung, Frankfurt del Meno/Nueva York, 1991.

Miller, P., Domination and Power, Londres, 1987.

Morgan, I., Power and Politics, Londres, 1999.

Morris, P., Power. A Philosophical Analysis, Manchester, 1987.

Nietzsche, F., Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, vol. 2, Berlín, 1977.

—, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, 15 vols., Múnich/Berlín/Nueva York, 1988.

Parsons, T., Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien, Opladen, 1980.

Plessner, H., Macht und menschliche Natur. Gesammelte Schriften, vol. 5, Frankfurt del Meno, 1981.

Popitz, H., Phänomene der Macht. Autorität, Herrschaft, Gewalt, Technik, Tubinga, 1986.

Ptassek, P., Macht und Meinung. Die rhetorische Konstitution der politischen Welt, Gotinga, 1992.

Röttgers, K., Spuren der Macht, Friburgo/Múnich, 1990.

Russell, B., Macht. Eine sozialkritische Studie, Viena/Zúrich, 1973.

Schmitt, C., El nomos de la tierra, Buenos Aires, Struhart y Cía.,

2005.

—, Teología política, Madrid, Trotta, 2009.

—, Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Gespräch über den Neuen Raum, Berlín, 1994.

Sofsky, W., Traktat über die Gewalt, Frankfurt del Meno, 1996 [trad. cast.: Tratado sobre la violencia, Madrid, Abada Editores, 2006].

—, Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager, Frankfurt del Meno, 1997.

Tillich, P., «Das Problem der Macht. Versuch einer philosophischen Grundlegung», en Gesammelte Werke, vol. 2: Christentum und soziale Gestaltung, Stuttgart, 1962.

—, «Philosophie der Macht», en Gesammelte Werke, vol. 9: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, Stuttgart, 1967.

Weber, M., Economía y sociedad, Madrid, FCE, 2002.

Zenkert, G., «Hegel und das Problem der Macht», en Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43, 1995.

Prólogo

1. Cf. N. Luhmann, «Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen», en Zeitschrift für Politik 2, 1969, p. 149.

Lógica del poder

2. Ulrich Beck tiene razón cuando dice: «La obviedad, el olvido y la grandeza del poder se correlacionan positivamente. Se puede decir que, ahí donde nadie habla de poder, está incuestionablemente ahí, con seguridad y al mismo tiempo con grandeza en su incuestionabilidad. Cuando el poder se convierte en tema es cuando comienza su desintegración». U. Beck, Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter. Neue weltpolitische Ökonomie, Frankfurt del Meno, 2002, p. 105.

3. Cf. N. Luhmann, Macht, Stuttgart, 1975, p. 11 s.: «Precisamente la existencia de un declive de poder y de una decisión tomada como acto de poder y que se puede anticipar […] de hecho hace que al súbdito le resulte absurdo forjarse una voluntad. Y justamente en eso consiste la función del poder: en asegurar posibles concatenaciones de efectos con independencia de la voluntad de quien actúa sometido al poder, tanto si este quiere como si no. La causalidad del poder consiste en neutralizar la voluntad del súbdito, no forzosamente en vencerla. La causalidad del poder le alcanza al súbdito también y precisamente cuando él debería actuar con la misma intención y, al hacer eso, se da cuenta de que, de todos modos, tiene que hacerlo».

4. Por el contrario, si se equipara el poder con la coerción y la opresión, entonces se lo interpreta como la capacidad de decir «no». Pero con ello no se advierte bien que, en realidad, «sí» es la expresión de un poder superior. El «sí» no tiene por qué resultar de

la impotencia. Cf. W. Sofsky y R. Paris, Figurationen sozialer Macht. Autorität-Stellvertretung-Koalition, Frankfurt del Meno, 1994, p. 9: «Una sociedad sin poder sería una sociedad de gente que solo dijera "sí". Quien quisiera eliminarla, tendría que privar a todos de la capacidad de poder decir "no". Pues el actuar de uno termina en la resistencia del otro, en su autonomía y su libertad —a las que no se puede burlar— a la hora de hacer algo distinto a lo que se espera de él. El poder actúa contra ello. El poder amplía la libertad de uno en contra del otro venciendo su "no" y negando su libertad. El poder es la libertad para destruir la libertad».

5. Cf. E.H. Kantorowicz, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, Múnich, 1990.

6. N. Luhmann, Macht, op. cit., p. 12.

7. N. Luhmann, «Macht und System. Ansätze zur Analyse von Macht in der Politikwissenschaft», en Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 5, 1977, p. 476.

8. Íd., Macht, p. 13: «Solo si y en la medida en que los bienes son escasos, el hecho de que uno actúe echando mano de esos bienes pasa a ser un problema para otros. Entonces, esta situación la regula un medio de comunicación que hace que la selección de la acción que uno realiza se traspase a la vivencia compartida del otro, haciendo que esa selección resulte ahí aceptable».

9. M. Weber, Economía y sociedad, Madrid, FCE, 2002, p. 43.

10. N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen, 1987, p. 117.

11. N. Luhmann, «Macht und System», op. cit., p. 476. Cf. ibíd.: «Aunque amenazar con el conflicto directo o con la violencia física es un método muy efectivo de poder, por cuanto es independiente del contexto, para procesos complejos resulta demasiado rudimentario. Un sistema que como método de poder únicamente conoce la violencia resulta pobre a la hora de diversificar y solo es capaz de una productividad escasa. Un sistema complejo requiere mecanismos de control y de poder que estén estructurados

minuciosamente. Ahí sirve de poco la mera fuerza muscular. En un sistema complejo surgen constelaciones en las que medios de poder indirectos y menos patentes funcionan de forma mucho más efectiva que amenazar con la violencia».

12. N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 4, op. cit., p. 119.

13. N. Luhmann, Macht, op. cit., p. 9 s.

14. Íd., «Klassische Theorie der Macht. Kritik ihrer Prämissen», en Zeitschrift für Politik 2, 1969, p. 163.

15. R. Likert, Neue Ansätze der Unternehmensführung, Berna/ Stuttgart, 1972, p. 63.

16. N. Luhmann, «Macht und System», op. cit., p. 477.

17. Cf. M. Foucault, Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 174.

18. Según Weber, la burocratización y el anonimato de la organización configuran un poder que opera sin ningún «carisma». Un dominio genuinamente carismático, según Weber, no necesita autoridades, ni funcionarios, ni reglamentaciones. En él no hay ministerios ni competencias. Weber lo contrapone al «dominio burocrático», que está asociado con reglas que se pueden analizar discursivamente. Justo por ser ajeno a toda reglamentación, el carisma reduce de forma radical la complejidad. Probablemente en eso consiste su poder de seducción. A todo dominio carismático se le podría aplicar la frase: «Está escrito, pero yo os digo…». Cf. M. Weber, Economía y sociedad, op. cit., p. 712.

19. N. Luhmann, «Macht und System», op. cit., p. 479.

20. Ibíd., p. 480.

21. Ibíd.

22. Ibíd., p. 481.

23. Ibíd.

24. Paul Tillich llama la atención sobre la necesidad de una esfera de poder que opere en un nivel supranacional. Cf. P. Tillich, «Das Problem der Macht. Versuch einer philosophischen Grundlegung», en Gesammelte Werke, vol. 2, Stuttgart, 1962, p. 203: «En la actualidad, los grupos abarcadores que por ahora son últimos y que, para realizar su ser social, se han proporcionado una posición de poder, son los Estados nacionales, que en sus representantes principales se los designa como "poderes", es decir, como los portadores por ahora más abarcadores del ser social. La soberanía es el rasgo de un grupo de poder que ya no entra en un grupo aún más abarcador. El encuentro se produce con un equilibrio frágil, cuya constelación se modifica continuamente. Como falta la posición de poder reconocida, amenazar arbitrariamente con la violencia y hacer uso arbitrario de ella pasa a ser básicamente la forma única de imponer el poder. Cambiar la situación solo es posible creando una posición de poder más abarcadora que sea reconocida y jurídicamente vinculante, es decir, creando una unidad estatal supranacional que suprima la soberanía».

25. El terror del campo de concentración se basa en esta violencia pura. No es certera la designación de «poder absoluto», con la que Wolfgang Sofsky caracteriza el terror en el campo de concentración. El poder absoluto presupone una intermediación comunicativa de la que la violencia pura carece por completo. Cf. W. Sofsky, Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager, Frankfurt del Meno, 1997. Para Hegel, el «poder absoluto» es cualquier cosa salvo la violencia terrorista: «El poder absoluto no gobierna. Cuando se gobierna, el otro desaparece, mientras que aquí se mantiene, pero obedeciendo y sirviendo como medio». Cf. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 16, Frankfurt del Meno, 1970, p. 417. Lo que extingue por completo al otro no es el poder absoluto, sino la violencia absoluta y pura.

26. E. Canetti, Masa y poder, Barcelona, Muchnik, 1981, p. 174.

27. Ibíd., p. 213.

28. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1882-1884, en Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, vol. 10, Múnich/Berlín/Nueva York, ^{2}1988, p. 298. Se trata de uno de aquellos pasajes que ilustran de manera especialmente plástica la retórica nietzscheana consistente en llevar las cosas al límite. La famosa historia del «musulmán» que vivía en un campamento nos permite representarnos de una manera terrible un lenguaje reducido al mandato puro, es más, al mandato absoluto. Según se nos cuenta, el «musulmán» no podía distinguir entre el frío atenazador y el mandato del vigilante del campamento. En efecto, las palabras del otro se sienten aquí corporalmente como una espina o aguijón o como un doloroso mordisco. Esta afinidad entre el dolor físico y la palabra remite a la posibilidad del lenguaje de la vulneración.

29. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, KSA 5, p. 260 [trad. cast.: La genealogía de la moral, Madrid, Alianza, 2011].

30. Cf. íd., Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12, p. 142.

31. Íd., Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, p. 145 [trad. cast.: Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza, 2012].

32. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12, p. 97.

33. Íd., Nachgelassene Fragmente 1884-1885, KSA 11, p. 699.

34. Íd., Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12, p. 114.

35. Íd., Nachgelassene Fragmente 1887-1889, KSA 13, p. 44.

36. Íd., Zur Genealogie der Moral, KSA 5, p. 314.

37. Íd., Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12, p. 140.

38. Íd., Nachgelassene Fragmente 1880-1882, KSA 9, p. 637.

39. Íd., Götzen-Dämmerung, KSA 6, p. 118 [trad. cast.: Crepúsculo de los ídolos, Madrid, Alianza, 2013].

40. En sus Consideraciones sobre la historia universal (Stuttgart, 1978, p. 97) Burckhardt escribe: «Y ahora resulta que el poder es maligno, da igual quién lo ejerza. El poder no es una perseverancia, sino una avidez, y por eso eo ipso no se lo puede cumplir: por eso es desdichado por sí mismo, y en consecuencia tiene que hacer desdichados a otros». Carl Schmitt comenta que los soberanos en quienes —según Burckhardt— se muestra el rostro maligno del poder serían, en conjunto, soberanos modernos, y que la tesis del poder maligno no se difundió hasta el siglo XIX. Supone así que esta condena del poder se basa en una hominización del poder. Cf. C. Schmitt, Gespräche über die Macht und den Zugang zum Machthaber. Gespräch über den Neuen Raum, Berlín, 1994, pp. 25 s. La desteologización o secularización del poder lo despoja del nimbo de lo divino o de una legitimación divina. Este contexto histórico le brinda a la filosofía nietzscheana de la «voluntad de poder» un significado especial. Nietzsche le devuelve al poder su dignidad, elevándolo a un principio universal. El poder recobra la amplitud divina de la «tierra» bendecida. Por el contrario, el primer Nietzsche aún no tenía un concepto positivo del poder. Sigue la teoría de Burckhardt del poder maligno, pero solo formalmente, pues ya incorpora el poder «que por sí mismo es maligno» en el proceso de surgimiento del arte y de la cultura. El poder es un mal necesario. Se asemeja a aquel «buitre que hurga en el hígado del promotor prometeico de la cultura». Es decir, el arte y la cultura florecen sobre una «base terrible». Según esta teoría de la cultura, aunque el poder no participa directa ni positivamente en la formación de la cultura y del arte, en cierta manera es su fermento negativo. Cf. F. Nietzsche, Nachgelassene Schriften 1870-1873, KSA 1, p. 767.

41. M. Foucault, Historia de la sexualidad 1, op. cit., p. 104.

42. Cf. H. Fink-Eitel, Foucault zur Einführung, Hamburgo, 1989, p. 115. El poder, tal como Foucault lo tematiza, Agamben lo consiga en su forma meramente negativa. Agamben despoja al poder de la positividad a la que Foucault remite continuamente en sus análisis del poder. Así, hace coincidir aquel «biopoder» —cuya intención,

según Foucault, no es amenazar con la muerte, sino la administración y la organización de la vida— con aquella violencia que hace surgir una «vida absolutamente asesinable», una vida desnuda, privada de toda mediación jurídica, a saber: el homo sacer (cf. G. Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt del Meno, 2002, p. 95 [trad. cast.: El poder soberano y la nuda vida, Valencia, Pre-Textos, 2010]). Por el contrario, Foucault interpreta el «biopoder» como aquella instancia que controla y maneja la vida por medio de normas y normalizaciones, es decir, que también la estructura y la reviste de sentido. Lo que busca no es excluir ni proscribir, sino administrar y organizar. A Axel Honneth, que consigna el poder en general en función de la lucha de clases, también se le escapa la positividad o la productividad del poder. Este es también el motivo por el que, en sus explicaciones sobre Habermas, extrañamente no tematice su teoría del «poder comunicativo». El «poder comunicativo» es positivo porque sustenta la acción conjunta, el proyecto común de la acción. Cf. A. Honneth, Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie, Frankfurt del Meno, 1985.

43. M. Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlín, 1978, p. 71. En cierto sentido, el propio Foucault es víctima de este prejuicio. Para Hegel, el poder es cualquier cosa menos una represión. Él fue el primero en acuñar el concepto de «poder libre». Lo peculiar de la teoría hegeliana del poder es, justamente, la estrecha asociación entre poder y libertad.

44. M. Foucault, Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p.198.

45. Íd., Historia de la sexualidad i, op. cit., p. 165.

46. Íd., Dispositive der Macht, op. cit., p. 35.

47. También en las discusiones feministas a menudo se define el poder como violencia y opresión. A él se le contrapone de forma abstracta un más allá del poder. Cf. por ejemplo, M. French, Jenseits der Macht. Frauen, Männer und Moral, Reinbeck, 1985, p. 807: «Poder y control son casi sinónimos en su significado. […] Pero ambos conceptos se comportan como los dos lados de una medalla. El “poder” sugiere algo violento y orientado hacia fuera,

un puño de hierro. El “control”, por el contrario, hace pensar en rigidez, en un instrumental discurrido: si nos lo representamos como movimiento, entonces ejerce presión hacia adentro, es decir, represión, desplazamiento, opresión y agobio».

48. M. Foucault, Dispositive der Macht, op. cit., p. 105.

49. Íd., Vigilar y castigar, op. cit., p. 36.

50. El alma es más que un «efecto y un instrumento de una anatomía política». A Foucault se le escaparía aquella «animación» (animation, psychisme o inspiration) con la cual Lévinas designa un sometimiento totalmente distinto, a saber, «quedar expuesto al otro, una pasividad del “para el otro”» que sería una contrafigura de la actividad del poder o del dominio (cf. E. Lévinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Friburgo/Múnich, 1992, p. 162 [trad. cast.: De otro modo que ser o más allá de la esencia, Salamanca, Sígueme, 2011]).

51. M. Foucault, Historia de la sexualidad i, op. cit., p. 44.

52. Ibíd., p. 61.

53. Ibíd., p. 59.

54. Ibíd., p. 104.

55. Íd., Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin, Berlín, 1976, p. 114 [trad. cast.: Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1993].

56. Íd., Historia de la sexualidad i, op. cit., p. 112.

57. Íd., Vigilar y castigar, op. cit., p. 136.

58. Íd., Historia de la sexualidad i, op. cit., pp. 178.

59. Íd., Vigilar y castigar, op. cit., p. 40.

60. Ibíd., p. 105.

61. Ibíd., p. 107. Así es como todos los pedagogos y poetas recurren

a este buril, haciéndose moralistas o misioneros de la «verdad eterna»: «Lleno por completo de esas terribles imágenes y de esas ideas saludables, cada ciudadano vendrá a derramarlas en su familia, y allí, por largos relatos hechos con tanto calor como ávidamente escuchados, sus hijos sentados en torno suyo abrirán su joven memoria para recibir, en rasgos inalterables, la idea del crimen y del castigo, el amor a las leyes y a la patria, el respeto y la confianza en la magistratura» (ibíd., p. 116).

62. Ibíd., p. 133.

63. Ibíd., p. 117.

64. Ibíd., p. 115.

65. Ibíd., p. 314.

66. Ibíd., p. 134.

67. Ibíd., p. 135.

68. Ibíd., p. 141.

69. M. Foucault, Mikrophysik der Macht, op. cit., p. 123.

70. Íd., Vigilar y castigar, op. cit., p. 139.

71. Ibíd., p. 34.

72. Ibíd., p. 140 S.

73. Foucault remite al significado histórico del cuerpo en general. Cf. M. Foucault, Vigilar y castigar, op. cit., p. 32: «El cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos». Es decir, la relación de poder y de dominio correspondiente describe de nuevo al cuerpo. El cuerpo porta una significación política.

74. M. Foucault, Mikrophysik der Macht, op. cit., p. 122.

75. Ibíd., p. 123. El término «taimado» sugiere de forma problemática un actor o un sujeto localizable que alberga una intención negativa.

76. Cf. P. Bourdieu, Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen, Berlín, 1989, p. 43: «La obediencia política se condensa en la postura, en las arrugas, en las costumbres del cuerpo, así como en los automatismos del cerebro».

77. Íd., Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt del Meno, 1982, p. 290 [trad. cast.: La distinción, Madrid, Taurus, 2002].

78. Íd., La dominación masculina, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 68.

79. Íd., Satz und Gegensatz, op. cit., p. 43: «Por ejemplo, el noble (nobilis en latín) es un hombre "conocido", "reconocido". Ciertamente, tan pronto como uno trata de sustraerse al fisicalismo de las relaciones de fuerza y de introducir las relaciones simbólicas de conocimiento, gracias a la lógica de las alternativas a la coerción se tienen las mejores perspectivas de recaer en la tradición de la filosofía del sujeto y de la conciencia, representándose estos actos de reconocimiento como acciones libres de sometimiento y de connivencia secreta. Pero resulta que ni el sentido ni el conocimiento implican una conciencia. […] Los actores sociales, entre ellos también los dominados, están vinculados con el mundo social (por muy repugnante y enojoso que este pueda ser) mediante una complicidad asumida, la cual hace que ciertos aspectos de este mundo permanezcan siempre más allá o más acá de un cuestionamiento crítico».

80. P. Bourdieu, El sentido práctico, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, p. 11.

81. Aunque Bourdieu estudió profundamente a Heidegger, no se le ocurrió la posibilidad de leer su fenomenología de la cotidianidad en términos de una lógica del poder.

82. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tubinga, [17]1993, pp. 167 ss. [trad. cast.: Ser y tiempo, Madrid, Trotta, 2003].

83. Ibíd., p. 127.

84. Ibíd.

85. Ibíd.

86. Ibíd., p. 129.

87. Ibíd., p. 169.

88. Ibíd., p. 127.

89. Ibíd., p. 126.

90. Ibíd.

91. Ibíd., p. 138. Aunque Bourdieu no refiere el «uno» impersonal al poder, señala el carácter de hábito que tiene el temple, el cual, según él, «permaneciendo más acá del discurso, no se puede reducir a ninguna objetivación en el discurso ni a ninguna otra forma de expresión» (P. Bourdieu, Die politische Ontologie Martin Heideggers, Frankfurt del Meno, 1976, p. 43 [trad. cast.: La ontología política de Martin Heidegger, Barcelona, Paidós, 1991]).

92. M. Heidegger, Sein und Zeit, op. cit., p. 128.

93. M. Foucault, Mikrophysik der Macht, op. cit., p. 109.

94. M. Heidegger, Sein und Zeit, op. cit., p. 126.

95. Ibíd., p. 147.

Metafísica del poder

96. M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge, Interview 1984 und Vorlesung 1982, Frankfurt del Meno, 1985, pp. 25 s. Ya es notable que, sobre todo en la década de 1980, Foucault comience a hablar de la libertad en relación con el poder. Ni en Vigilar y castigar ni en

La voluntad de saber se hablaba de la libertad.

97. M. Heidegger, Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst, en M. H. Gesamtausgabe, vol. 43, Frankfurt del Meno, 1985, p. 70 [trad. cast.: Nietzsche, Barcelona, Destino, 2000].

98. Según Hobbes, la búsqueda de más poder solo sirve para asegurar lo que ya se ha alcanzado para una vida buena: «De este modo, como inclinación universal de toda la humanidad yo pongo en primer lugar una demanda constante e incesante de cada vez más poder: una demanda que solo cesa con la muerte. Y la causa de esto ya no reside en que un hombre espere alcanzar alegrías más intensas que las que ya ha alcanzado, ni en que pueda estar satisfecho con un poder modesto, sino en que el poder y los medios para una vida buena que tiene actualmente no puede asegurarlos sin adquirir más» (T. Hobbes, Leviathan, Hamburgo, 1996, p. 81 [trad. cast.: Leviatán, Madrid, Alianza, ^{2}2009]).

99. P. Tillich, «Das Problem der Macht», op. cit., p. 195.

100. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1875-1879, KSA 8, p. 425.

101. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1882-1884, KSA 10, p. 278.

102. Íd., Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, p. 207.

103. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 8, pp. 375 s. [trad. cast.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Madrid, Alianza, 1997].

104. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 10, p. 21.

105. Íd., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 12, p. 391 [trad cast.: Lecciones sobre la historia de la filosofía, Madrid, Alianza, 2004].

106. Íd., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften ii, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 9, p. 485.

107. Íd., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften iii, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 10, p. 256.

108. Ibíd.

109. Ibíd., p. 22.

110. Ibíd., p. 244.

111. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 12, p. 521.

112. P. Tillich, «Philosophie der Macht», en Gesammelte Werke, vol. 9: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, Stuttgart, 1967, p. 223.

113. N. Luhmann, Soziologische Aufklärung i. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, Opladen, ^{5}1984, pp. 38 s.

114. P. Tillich, «Philosophie der Macht», op. cit., p. 209.

115. Ibíd.

116. G.W.F. Hegel, Fenomenología del espíritu, Madrid, Abada, 2010, p. 91.

117. Íd., Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 12, p. 521.

118. Íd., Vorlesungen über die Ästhetik i, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 13, p. 149 [trad. cast.: Lecciones de estética, Barcelona, Edicions 62, 1989].

119. G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik II, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 6, p. 277.

120. Cf. M. Foucault, Vigilar y castigar, op. cit., p. 36.

121. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 17, p. 55.

122. Íd., Berliner Schriften 1822-1831, en Werke in zwanzig

Bänden, vol. 11, p. 373.

123. Íd., Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 16, p. 341.

124. Ibíd., p. 292.

125. G. Bataille, Teoría de la religión, Madrid, Taurus, 1997, p. 53.

126. Ibíd., p. 48.

127. Ibíd., p. 45.

128. Ibíd., p. 56.

129. Ibíd., p. 27.

130. Ciertamente, esta noción se basa en una proyección del ideal humano a un «animal» que es tan imaginario como el «hombre».

131. G. Bataille, Teoría de la religión, op. cit., p. 22.

132. Ibíd., p. 21.

133. P. Handke, Versuch über die Müdigkeit. Frankfurt del Meno, 1992, p. 75 [trad. cast.: Ensayo sobre el cansancio, Madrid, Alianza, 2006].

134. El cansancio profundo es cualquier cosa menos consumiente. La luminosa «luz del cansancio» (ibíd., p. 52) deja que las formas persistan. Esa luz «articula». Se trata de un «cansancio de mirada clara» (ibíd., p. 56). También en este sentido resulta amable.

135. Ibíd., p. 35.

136. Ibíd., p. 74.

137. G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 17, p. 316.

138. P. Handke, Versuch über die Müdigkeit, op. cit., p. 74.

139. Ibíd., p. 68.

140. Ibíd., p. 78.

Política del poder

141. C. Schmitt, Teología política, Madrid, Trotta, 2009, p. 30.

142. Ibíd., p. 18.

143. Ibíd., p. 20.

144. G.W.F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 7, p. 451.

145. Ibíd., p. 444.

146. Ibíd., p. 449.

147. Ibíd., p. 446.

148. C. Schmitt, Gespräche über die Macht, op. cit., pp. 17 s.

149. Ibíd., p. 20.

150. Según Schmitt, el Leviatán es «un hombre superior compuesto de hombres que surge por consenso humano y que, sin embargo, desde el momento en que existe rebasa todo consenso humano» (Schmitt, Gespräche über die Macht, op. cit., p. 29). Es la «máquina de las máquinas», porque es el «presupuesto concreto de todas las demás máquinas técnicas». Por consiguiente, el Leviatán y la técnica moderna tienen el mismo origen. Ambos son formas de expresión del «poder superior», que es más fuerte que la «voluntad de poder» humana (ibíd., p. 29). Schmitt habla de ese «poder de los medios de destrucción modernos» que «rebasa» la «fuerza de los individuos humanos que lo inventan y lo aplican, […] en la misma medida en que las posibilidades de las máquinas y los procedimientos modernos rebasan la fuerza de los músculos y el cerebro humano» (ibíd., p. 27). De forma problemática, Schmitt hipostasia la técnica

moderna en un poder al que el hombre queda expuesto. Evoca al hombre en vista de esta impotencia humana. Pero la sublimación de la técnica en un poder superior oculta la auténtica verdad: la técnica es el medio de poder con el que el hombre se prolonga a sí mismo hacia el exterior. La técnica prolonga hasta el mundo la percepción humana, el cuerpo humano, es más, la costumbre humana. Con ello hace que el mundo se vuelva similar al hombre. Al fin y al cabo, tanto el Leviatán como los aparatos técnicos se parecen mucho al hombre. El hombre puede conservarse a sí mismo en el mundo. Con ello se reduce el peligro de una autoenajenación. En todas partes el hombre regresa a sí mismo. En todas partes se contempla a sí mismo. La técnica genera justamente el recobramiento de sí mismo en el otro, un espacio en el cual el hombre se continúa. Cuando Heidegger, como Schmitt, eleva la técnica a un poder sobrehumano, no se da cuenta de que la técnica porta un rostro tan humano que es la expresión, el resultado de la aspiración humana al poder.

151. C. Schmitt, Gespräche über die Macht, op. cit., p. 28.

152. Ibíd., p. 29.

153. Ibíd., p. 27 s.

154. Ibíd., p. 32.

155. Ibíd., p. 19.

156. Ibíd., p. 21.

157. Foucault vincula la formación de la opinión pública con la consignación por escrito. Cf. M. Foucault, Vigilar y castigar, op. cit., p. 100: «Que estas leyes se publiquen, que cada cual pueda tener acceso a ellas; se dan por terminadas las tradiciones orales y las costumbres, y hay en cambio una legislación escrita, que sea «el monumento estable del pacto social». […] Únicamente la imprenta puede hacer que todo el público, y no tan solo algunos particulares, sea depositario del código sagrado de las leyes».

158. En su historiografía de occidente, Agamben se aferra con enérgico apasionamiento al caso excepcional, convirtiéndolo en

regla. Así es como el campo de concentración pasa a ser un «nomos de la modernidad» (Agamben, Homo sacer, op. cit., p. 175). Así como el espacio del poder no se puede explicar desde el atrio, el espacio político de la modernidad tampoco se puede explicar a partir de los campos de concentración. Considerando los casos normales de la historia de la humanidad, se podría albergar la esperanza de que el hombre futuro no se llamará homo sacer, sino homo liber.

159. G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften iii, en Werke in zwanzig Bänden, vol. 10, pp. 221.

160. H. Arendt, Macht und Gewalt, Múnich, 1970, p. 54.

161. El joven Nietzsche no acierta con la esencia del poder cuando escribe: «La violencia da el primer derecho, y no existe ningún derecho que en su fundamento no sea arrogamiento, usurpación, acción violenta» (F. Nietzsche, Nachgelassene Schriften 1870-1873, KSA 1, p. 770).

162. H. Arendt, Macht und Gewalt, op. cit., p. 53.

163. Íd., Vita activa oder Vom tätigen Leben, Múnich, 1981, p. 199.

164. Ibíd., p. 192.

165. Ibíd., p. 194.

166. Ibíd., p. 199.

167. Ibíd., p. 201.

168. Aquel siervo hegeliano que, por miedo a morir, es decir, preocupándose meramente por vivir, elude la lucha por el poder, no sería capaz, según Arendt, de alcanzar aquella «sensación de realidad». Prefiere la «sensación de vida». Por el contrario, el señor, al que el poder resulta más importante que la mera vida, se expone al peligro de la muerte y arriesga la vida. La lucha por el poder y el reconocimiento inaugura aquel «espacio de aparición» en el que los hombres ya no solo están presentes como meras cosas, sino en el que aparecen expresamente unos ante otros. Para Arendt, es aquí donde comenzaría lo político. No es el miedo a la muerte, sino la

libertad para morir lo que brinda la realidad de lo político.

169. J. Habermas, Perfiles filosófico-políticos, Madrid, Taurus, 1975, p. 206.

170. Ibíd., p. 214.

171. H. Arendt, Macht und Gewalt, op. cit., p. 43.

172. H. Arendt, Vita activa, op. cit., p. 194.

173. Íd., Macht und Gewalt, op. cit., p. 51.

174. Mucho tiempo antes que Arendt, Paul Tillich sostuvo la tesis de que el poder se basa en el esbozo colectivo de una acción. Cf. P. Tillich, «Die sozialistische Entscheidung», en Gesammelte Werke vol. 2: Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus, Stuttgart, 1962, p. 342 s.: «¿Cuál es la base que sustenta el poder? La posibilidad del poder social se basa en que hay que crear una voluntad unitaria en la sociedad. Pero una voluntad unitaria no se crea de otro modo que mediante un grupo que la sustente o mediante personalidades individuales que resalten de ese grupo y que al mismo tiempo representen la unidad y la impongan. Es decir, el poder es la unidad social realizada». También Hobbes conoce el poderío del poder colectivo. Cf. T. Hobbes, Leviathan, op. cit., p. 69: «El poder humano máximo es aquel que se compone del poder de la mayoría de los hombres, que está unificado por coincidencia mutua en una persona natural o estatal que tiene a su disposición todo su poder dependiente de su voluntad, como el poder de una comunidad; o el poder dependiente de la voluntad de cada individuo, como el poder de un partido o de diversos partidos aliados».

175. J. Habermas, Perfiles filosófico-políticos, op. cit., p. 208.

176. H. Arendt, Macht und Gewalt, op. cit., p. 52. En este pasaje resulta claro que la explicación de Arendt carece de rigor argumentativo. Arendt cambia con frecuencia los niveles de la argumentación, ya sea asociativa o arbitrariamente. Este cambio genera una ambigüedad conceptual.

177. J. Habermas, Perfiles filosófico-políticos, op. cit., p. 216.

178. Honneth también percibe el poder únicamente en términos de dominio y de lucha social. Con ello no atina con la dimensión constituyente que tiene el poder. Cf. A. Honneth, Kritik der Macht, op. cit.

179. H. Arendt, Vita activa, op. cit., p. 195.

180. J. Habermas, Perfiles filosófico-políticos, op. cit., p. 221.

181. Ibíd., p. 220.

182. Ibíd., p. 217 s. La idea abstracta del consenso hace que toda divergencia respecto de él parezca ser una violencia. En la década de 1970, Habermas escribe: «En la medida en que las normas expresan intereses generalizables, se basan en un consenso racional. […] En la medida en que las normas regulan intereses no generalizables, se basan en la coacción; hablamos entonces de fuerza normativa». (J. Habermas, Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Madrid, Cátedra, 1999, p. 186).

183. J. Habermas, Perfiles filosófico-políticos op. cit., pp. 221.

184. Para Habermas, resultarían sospechosos todos los intentos por parte de la dirección política de abrir espacios de decisión generando con ello poder. Secundando a Arendt, escribe: «Desde la perspectiva de la teoría de sistemas la generación de poder aparece, pues, como un problema que se resuelve con un reforzamiento de la influencia de la dirección política sobre la voluntad de la población. Y como eso sí tiene lugar por medio de la coacción física, de la persuasión o de la manipulación, se trataría […] de un aumento de la violencia, pero no de un incremento del poder del sistema político. Pues el poder […] solo puede surgir de las estructuras de una comunicación sin coacciones; no puede ser generado “desde arriba”» (ibíd., p. 220).

Ética del poder

185. C. Schmitt, El nomos de la tierra, Buenos Aires, Struhart y Cía., 2005, p. 28].

186. También Tillich constata que el poder depende del espacio: «El poderío del ser es el poder para tener un espacio. De ahí vienen las luchas de todos los grupos sociales por el espacio. Este es el motivo de la tremenda importancia del espacio geográfico y de la lucha por la posesión del espacio geográfico en todos los grupos de poder» (P. Tillich, «Die Philosophie der Macht», op. cit., p. 229).

187. M. Heidegger, De camino al habla, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, p. 35.

188. Íd., Wegmarken, Frankfurt del Meno, 1967, p. 191 [trad. cast.: Hitos, Madrid, Alianza, 2007].

189. Aunque Heidegger se propone como objetivo «preguntar metafísicamente por el poder en su esencia» (M. Heidegger, Die Geschichte des Seyns, en Gesamtausgabe, vol. 69, Frankfurt del Meno, 1998, p. 66 [trad. cast.: La historia del ser, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011]), solo percibe el poder bajo su figura negativa de las «maquinaciones». No le reconoce ninguna positividad. Así se le opone «quien no ha menester poder» (ibíd., p. 70). Por consiguiente, aquel «nomos», que sin ser una «hechura de la razón humana» proporciona la «experiencia de lo conservable», el «apoyo para toda conducta» (M. Heidegger, Wegmarken, op. cit., p. 191), no necesitaría ningún poder. Heidegger no alcanza a ver la relación entre congregación, logos y poder.

190. J. Derrida, Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt del Meno, 2003, p. 36.

191. U. Beck, Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter, op. cit., p. 104.

192. Cf. ibíd., p. 96: «Es sobre todo la economía la que ha desarrollado un “metapoder” semejante, escapándose de la jaula del juego de poder organizado territorialmente y en forma de Estados nacionales y habiendo conquistado para sí nuevas estrategias de

poder en el espacio digital frente a los Estados arraigados territorialmente».

193. El mercado mundial global no es como tal una formación de poder, ni siquiera una formación difusa. Se dispersa en una multiplicidad de formaciones de poder económicas o políticas, lo cual imposibilita la configuración de una formación de poder que abarque varios ámbitos. Un poder totalmente difuso deja de ser tal poder. Al fin y al cabo, una dispersión total hace desaparecer toda intencionalidad ipsocéntrica, la cual sería necesaria para el establecimiento de un poder. Beck, por el contrario, hipostasia la economía mundial global convirtiéndola en un «poder difuso, que es difuso porque —según Beck— se trata de un poder anónimo sin centro, sin imputabilidad y sin una clara estructura de responsabilidad» (U. Beck, Macht und Gegenmacht, op. cit., p. 103). Por el contrario, una empresa transnacional representa una formación de poder. Su organización descentralizada no significa una difusión estructural, se trata más bien de un esparcimiento estratégico. Una organización descentralizada incluso puede engendrar más poder que una organización centralista.

194. Sobre todo el lugar totalitario produce esos espacios marginales que no tienen permitido presentarse como tales y que no se reconocen como parte del lugar. Así, los «campos de concentración» son lugares marginales. Pero cuando Agamben promociona los «campos de concentración» convirtiéndolos en la «matriz oculta de la política en la que nosotros seguimos viviendo hoy» (G. Agamben, Homo sacer, op. cit., p. 185), está declarando de forma problemática al lugar marginal un fundamento del lugar. Ciertamente, el lugar puede generar un lugar marginal, pero no se basa en él. Un lugar con un elevado grado de mediación no resulta desubicante. De este modo, el homo liber, que quizá es el hombre venidero, no presupone necesariamente el homo sacer, el cual sería un morador carente de derechos del lugar marginal. Pero la posibilidad del lugar marginal hace que vuelva a surgir la pregunta por una etización del lugar, es decir, del poder.

195. J. Derrida, Schurken, op. cit., p. 206.

196. Ibíd., p. 198.

197. «Capital», igual que «cabo», «capitán» o «capitolio», procede de la palabra latina caput, que significa «punta», «vértice» o «cabeza».

198. M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge, op. cit., p. 20. Pero hay que constatar que los análisis del poder que hace Foucault están dominados en amplia medida por el modelo de lucha: «Resulta claro que todo lo que he hecho en el curso de los últimos años partía del modelo de lucha y opresión, y también hasta ahora he tratado de aplicarlo. Tenía motivos para repensar este modelo, tanto porque en toda una serie de puntos todavía no ha sido elaborado de forma suficiente, como también porque creo que justamente los dos conceptos de opresión y guerra hay que modificarlos considerablemente, si es que no incluso abandonarlos. En cualquier caso, creo que hay que reflexionar con más precisión sobre ellos. […] La necesidad de reflexionar más enérgicamente sobre el concepto de opresión surge de que tengo la impresión de que, por mucho que hoy se suela emplearlo para describir los mecanismos y los efectos de poder, resulta del todo insuficiente para su análisis» (M. Foucault, Dispositive der Macht, p. 74). A pesar de su escepticismo hacia el modelo de lucha-opresión, en la década de 1970 Foucault no hizo el intento de elevar la libertad a rasgo esencial del poder. Aquella productividad del poder, de la cual se hablaba en Vigilar y castigar, deja que vuelva a irse a pique en la «acérrima lucha de todos contra todos». La última frase de Vigilar y castigar no termina con un barrunto de la libertad, sino con el «estruendo de la batalla».

199. M. Foucault, «Das Subjekt und die Macht», en Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim, 1994, pp. 255 s.

200. Cf. M. Foucault, «Das Subjekt und die Macht», op. cit., p. 254: «Una relación de violencia repercute sobre un cuerpo, repercute sobre cosas: fuerza, tuerce, rompe, destruye, excluye todas las posibilidades y no le queda otro polo opuesto que el de la pasividad. Y si topa con una resistencia, no tiene otra opción que vencerla. Por el contrario, una relación de poder se erige sobre dos elementos, sin los cuales no se produce ninguna relación de poder, de modo que el “otro” (sobre quien repercute el poder) se reconoce y se mantiene como sujeto de la acción hasta el final; y frente a la

relación de poder se abre todo un campo de posibles respuestas, reacciones, efectos, invenciones».

201. Ibíd., p. 259.

202. M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge, op. cit., p. 26.

203. Ibíd., p. 25.

204. Ibíd., p. 11.

205. Ibíd.

206. Ibíd., p. 12.

207. Ibíd., p. 48.

208. M. Foucault, Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 77.

209. Íd., Freiheit und Selbstsorge, op. cit., p. 16.

210. Íd., Historia de la sexualidad 2, op. cit., p. 79.

211. M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge, op. cit., p. 15.

212. Cuando Foucault define el poder como el intento de determinar la conducta del otro —lo cual no significa otra cosa que recuperarse a sí mismo en el otro o regresar a sí mismo en el otro—, después de todo está reconociendo el carácter ipsocéntrico del poder.

213. M. Foucault, Freiheit und Selbstsorge, op. cit., p. 54.

214. F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, pp. 207 s.

215. Íd., Nachgelassene Fragmente 1880-1882, KSA 9, p. 550.

216. Íd., Nachgelassene Fragmente 1887-1889, KSA 13, p. 360.

217. Íd., Nachgelassene Fragmente 1884-1885, KSA 11, p. 700.

218. Íbíd.

219. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12, p. 290.

220. Id., Nachgelassene Fragmente 1884-1885, KSA 11, p. 188.

221. Íd., Zur Genealogie der Moral, KSA 5, p. 310.

222. Íd., Menschliches, Allzumenschliches I und II, KSA 2, p. 361 [trad. cast.: Humano, demasiado humano, Madrid, Edaf, 1980].

223. Íd., Nachgelassene Fragmente 1880-1882, KSA 9, p. 211.

224. Íd., Menschliches, Allzumenschliches I und II, KSA 2, p. 361.

225. Íd., Morgenröte, KSA, p. 303 [trad. cast.: Aurora, Madrid, M.E. Editores, 1994].

226. Íd., Nachgelassene Fragmente 1882-1884, KSA 10, p. 88.

227. Íd., Morgenröte, KSA 3, p. 282.

228. Esta amabilidad aristocrática aún no da la bienvenida a todo sin hacer distinciones. Cf. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1887-1889, KSA 13, p. 9: «Avenirse con los hombres y tener la casa abierta en su corazón: eso es liberal, pero no es noble. A los corazones que son capaces de una hospitalidad noble se les reconoce por las muchas ventanas vueltas y las muchas contraventanas cerradas: sus mejores habitaciones se las reservan vacías, esperando a unos invitados con los que uno no se puede avenir…».

229. F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885-1887, KSA 12, p. 67.

230. Cf. Aristóteles, Nikomanische Ethik, Hamburgo, 1985, p. 217 [trad. cast.: Ética a Nicómaco, Madrid, Alianza, 2012].

231. La amistad ilimitada hay que oponerla también a aquella amistad comunicativa que se basa en el principio de intercambio. La amistad como «técnica» comunicativa es la «capacidad» «de postergar la expresión de las opiniones y expectativas propias hasta que haya llegado el momento adecuado para ello». El tiempo de

espera «se rellena provechosamente aviniéndose a la exposición del otro». Lo que guía la amistad comunicativa es el «principio del emplazamiento temporal correcto de las expectativas propias respetando la autoexposición del otro». Hablando en términos de teoría del sistema, sirve para una «elástica adaptación externa de sistemas formales» (N. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisation, Berlín, [4]1995, pp. 361 ss.). Un «sistema» es «amigable» cuando ayuda al otro a causar una buena impresión, es decir, cuando ayuda al otro a que haga una buena presentación de sí mismo. El «amigable» debe «tratar [al otro] tal como él quiera presentarse». La amistad como tacto es «un comportamiento con el que A se presenta como aquel que necesita a B como compañero para poder ser aquel como el que A quiere presentarse frente a B» (N. Luhmann, Rechtssoziologie, Opladen, [3]1987, p. 34). Es decir, la amabilidad comunicativa como técnica no tiene una estructura asimétrica. El hombre amigable busca el momento adecuado para exponer sus expectativas o sus opiniones propias, es decir, para proyectarse a sí mismo al campo de intercambio comunicativo. La escucha pasiva o activa que le ayuda al otro a hacer una presentación lograda de sí mismo se consiente como un rodeo para la presentación propia de sí mismo. Es decir, la amistad comunicativa es un acto de intercambio sustentado por la preocupación por sí mismo.

232. F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, KSA 5, p. 209.

233. Ibíd., p. 210.

234. Íd., Nachgelassene Fragmente 1882-1884, KSA 10, p. 508.

235. Íd., Also sprach Zarathustra, KSA 4, p. 254 [trad. cast.: Así habló Zaratustra, Madrid, Alianza, 2011].

236. F. Nietzsche, Morgenröte, KSA 3, p. 228. También Hobbes declara que la generosidad es económica. Cf. T. Hobbes, Leviathan, op. cit., p. 69: «La riqueza asociada con la generosidad también es poder, porque proporciona amigos o siervos. Eso no sucede sin generosidad, porque en este caso la riqueza no protege a los hombres, sino que los convierte en objetivo de la envidia».

237. F. Nietzsche, «Brief an F. Rhode vom 7. Oktober 1869», en

Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, sección 2, 1869-1879; vol. 1: Briefe April 1869-Mai 1872, Berlín, 1977, pp. 61 ss.

238. Sin nombre no se constituye ningún poder. «Dios» es el nombre por antonomasia. Quien no es nadie, no tiene poder. El poder es un fenómeno de alguien. Cf. F. Nietzsche, Morgenröte, KSA 3, p. 279: «¡Es tan ruin representar siempre el papel del dadivoso y el obsequiante, mostrando el rostro al hacerlo! Otra cosa es dar y obsequiar ocultando al hacerlo el nombre y la merced que se está brindando. O no tener nombre, como la naturaleza, en la que lo que nos solaza más que nada es, por fin, no encontrar ya a un obsequiante ni a un dadivoso, no encontrar ya un "rostro clemente". Ciertamente que vosotros echáis a perder incluso este solaz, porque habéis escondido un dios en esta naturaleza, y ahora todo vuelve a quedar sin libertad y oprimido».

239. La ética de una amabilidad sin intenciones conoce aquella naturalidad, aquella calma y silencio o aquella forma de no ser nadie en la que una fruta, «inconscientemente y sin deseos», cae y fecunda, a diferencia de la ética de Lévinas, cuya enfática «asistencia al otro» rompe todo silencio.

240. F. Nietzsche, Dionysos-Dithyramben, KSA 6, p. 409.

Información adicional

En relación con el concepto de «poder», sigue reinando el caos teórico. Frente a todo lo que el fenómeno tiene de obvio tenemos todo lo que el concepto tiene de oscuro. Para unos, poder significa opresión; para otros, es un elemento constructivo de la comunicación. El poder se asocia tanto con la libertad como con la coerción. También se asocia con el derecho y con la arbitrariedad.

En vista de esta confusión teórica, según Han es necesario hallar un concepto dinámico de poder capaz de unificar en sí mismo las nociones divergentes respecto a él; una forma fundamental de poder que, mediante la reubicación de elementos estructurales internos, genere diversas formas de manifestarse. De esta forma, quitaremos al poder esa fuerza que se basa en el hecho de que no se sabe exactamente en qué consiste.

BYUNG-CHUL HAN (Seúl, Corea del Sur, 1959), estudió Filosofía en la Universidad de Friburgo y Literatura alemana y Teología en la Universidad de Múnich. En 1994 se doctoró por la primera de dichas universidades con una tesis sobre Martin Heidegger. En la actualidad es profesor de Filosofía y Estudios culturales en la Universidad de las Artes de Berlín. Es autor de más de una decena de títulos, de los cuales se han traducido al castellano otros nueve ensayos, también en Herder Editorial.

OTROS TITULOS

Byung-Chul Han

La sociedad del cansancio

La sociedad de la transparencia

La agonía del Eros

En el enjambre

Psicopolítica

El aroma del tiempo

Filosofía del budismo Zen

La salvación de lo bello

Topología de la violencia

Roberto Esposito - Comunidad, inmunidad y biopolítica

Wendy Brown - Estados amurallados, soberanía en declive

Judith Shklar - Los rostros de la injusticia